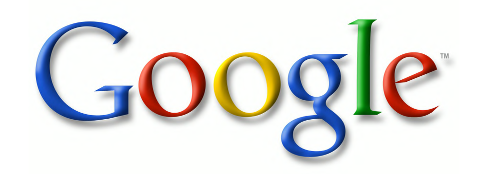


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/





Digitized by Google

Phil 3425.180

HARVARD COLLEGE
LIBRARY



FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER
(Class of 1814)

President of Harvard College

"Preference being given to works in the Intellectual
and Moral Sciences"

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Königliches Realgymnasium zu Bromberg.

Beilage zum Jahresbericht Ostern 1900.

Hegels Religionsphilosophie

in ihren Grundzügen dargestellt und beurteilt

vom

wissenschaftlichen Hilfslehrer

Hans Richert.

Bromberg 1900.

Gruenauer'sche Buchdruckerei Otto Grunwald.

Progr.-Nr. 182.

Digitized by Google

Phil 3425.180

HARVARD COLLEGE
NOV 19 1920
LIBRARY

Walker fund

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

c 1430

Seite

Vorwort 5

Hegels Religionsphilosophie.

Einleitung:
1. Allgemeiner Begriff der Religionsphilosophie 7
2. Die Einteilung 9

Erster Teil: Begriff der Religion.

I. Von Gott 11
II. Die Religion als solche
a) in der Form des Gefühls 12
b) in der Form der Vorstellung 13
c) auf der Stufe des Denkens 13
III. Der Kultus 17

Zweiter Teil: Die bestimmte Religion.

I. Die Naturreligion
1. Die Naturreligion im allgemeinen 19
2. Die Religion der Zauberei
a) die Religion der zauberischen Macht 21
b) die Religion des Insichseins 22
3. Die Religion der Phantasie 23
4. Die Naturreligion im Übergange auf eine höhere Stufe
a) die Naturreligion des Guten oder die Lichtreligion . . 26
b) die Naturreligion des Rätsels 27
II. Die Religion der geistigen Individualität
1. Allgemeines über diese Stufe 28
2. Die Religion der Erhabenheit. Die jüdische Religion . . 32
3. Die Religion der Schönheit. Die griechische Religion . . 34
4. Die Religion der äußeren Zweckmäßigkeit. Die römische Religion 38

Dritter Teil: Die absolute Religion.

1. Allgemeines über diesen Standpunkt 40
2. Gott in seiner ewigen Idee an und für sich. Das Reich des Vaters 41
3. Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseins und Vorstellens. Das Reich des Sohnes 43
4. Die Idee im Elemente der Gemeinde. Das Reich des Geistes 46

Epikrise.

1. Der Gesamteindruck 48
2. Die religiöse Grundstimmung 49
3. Religionsgeschichte unter dem Gesichtspunkt der Entwickelung 50
4. Hegels Gottesbegriff 51
5. Hegels Christologie 54
6. Glauben und Wissen 56

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Darf man erwarten, daß Hegels Gedanken über Religion heute noch ein tieferes als ein rein historisches Interesse finden werden? Es scheint nicht so. Der Korybantenlärm der Zarathustrajünger, die den Übermenschen suchen, um ihn dann nur zu schnell in sich zu entdecken, scheint das philosophische Tages- und Modeinteresse vollauf zu befriedigen. Ernster denkende Geister, die nicht ganz resignieren wollen, hoffen mit den Mitteln der Naturwissenschaft, mit Experiment und physiologischer Forschung die Welträtsel zu lösen. Wer sich aber der Schranken dieser Forschung bewußt ist, wem das ignorabimus der ehrlichsten und größten unter den naturwissenschaftlichen Denkern überall da entgegentönt, wo die philosophische Fragestellung erst beginnt, der wendet sich meist dem Manne zu, der vor anderen die Grenzen des theoretischen Wissens aufzeigt, aber auf den Trümmern der alten dogmatischen Metaphysik ein Vernunftsystem errichtet hat, das den praktisch-sittlichen Bedürfnissen des Menschen genügt: zu Kant. Auch in der Theologie hat man sich von den spekulativen Interessen mehr und mehr abgewandt. Das geschichtlich Nachweisbare soll die letzte Instanz sein, die biblische Theologie will die Dogmatik ablösen, und auch in ihr sollen die Lehraussagen der biblischen Schriftsteller, die über die geschichtliche oder psychologisch erklärbare Erfahrung hinausgehen, nur relativ und individuell oder zeitgeschichtlich Bedeutung haben.

Alle diese Strömungen, welche empirisch und kritisch zugleich und z. T. eine bewußte Reaktion gegen Hegel sind, stellen sich dar als die nüchterne Nachrechnung einer das Maß überschreitenden Spekulation und haben damit ihr gutes Recht. Denn überall hat die moderne Forschung imponierende Resultate gezeitigt. Überall hat sie neue Probleme geschaffen und die alten vertieft. Aber hat sie die Probleme auch gelöst? Oder hat sie auch nur sichere Methoden zur Lösung gefunden? Würde Faust, wenn er heute die Wissensgebiete durchmustert, nicht mehr zu sagen brauchen:

Geheimnisvoll am lichten Tag,
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben?

Nie sind wir, wie mir scheinen will, weiter von einer dem Zeitbewußtsein genügenden Antwort auf die Frage nach den letzten Ursachen und Zwecken des Seins entfernt gewesen, als gerade heute. Denn die destruktiven Tendenzen gewisser moderner philosophischer Richtungen sind symptomatisch für die Thatsache, daß

Digitized by Google

das moderne Denken unter dem wuchtigen Eindruck der auf allen Wissensgebieten sich hervordrängenden neuen Probleme und Thatsachen auf absolute Wahrheit resignierend Verzicht leistet und nur noch relative Wahrheiten erwartet. So läuft das moderne Denken in Nietzsche konsequent aus in die skeptische Leugnung ewiger Wahrheiten. Es giebt nur noch Überzeugung d. h. der Mensch wird sich selbst zum Maßstab aller Dinge. So lebt die alte Sophistik wieder auf, nur daß sie die Relativität der sittlichen Wahrheiten behauptet und erst jenseits von Gut und Böse, wo der Wille zur Macht ungebrochen herrscht, ein neues Paradies verheißt. Soll dies der Ausgang des philosophischen Denkens sein?

Schon beginnt man hier und da von der vornehmen Geringschätzung jener Systeme, die die Welt aus einem Princip erklären wollten, zurückzukommen. Man lernt wieder nach dem Warum und Wozu fragen. Man sieht, daß die Erscheinungswelt und die Geschichte sich nicht selbst erklären, sondern daß sie nur Zeichen sind, die vom denkenden und zusammenfassenden Geiste erst zu einer sinnvollen Rede geordnet werden müssen. Aber wo ist der Genius, der die Wahrheitsstrahlen, die uns überall da entgegenleuchten, wo der Menschengeist ernsthaft forscht, zusammenfaßt, daß die Strahlen ein Bild der ewigen Lichtquelle werden? In Hegel erkannte das Bewußtsein einer vergangenen Zeit solch einen Genius. War das wirklich nur die Selbsttäuschung eines Zeitalters? War Hegels Philosophie wirklich nur ein prächtiges Feuerwerk, das gaukelnd jene Centralsonne vorstellte, um dann mit Gekrach zu zerplatzen und uns erst recht in öder Finsternis zu lassen?

Wer an eine Entwickelung in der Menschheitsgeschichte, auch in der Geschichte ihres geistigen Denkens glaubt, wird ernstlich fragen, ob nicht doch Wahrheitsmomente in dem Hegelschen System vorhanden sind. Vielleicht findet er in ihm Bausteine, die er beim Ausbau seiner Weltanschauung verwenden kann; vielleicht entdeckt er, daß und wo die Weiterentwickelung an Hegel anknüpfen muß. Sicher aber wird dann gerade der Teil des Systems durchforscht werden müssen, der den absoluten Geist, der Gott in seiner ewigen Geschichte darstellt. Denn die Frage nach Gott wird sofort wieder die Grundfrage, wenn die Menschheit, übersättigt von dem vieldeutigen Bilde der Erscheinungswelt, wieder nach dem Grunde des Seins zu fragen lernt.

Darzustellen, was Hegel uns über Gott und Religion zu sagen hat, und zu zeigen, worin für des Verfassers Anschauung und Verständnis der Wert der Hegelschen Gedanken liegt und wo ihre Schranke, das soll die Aufgabe der folgenden Abhandlung sein. Citiert sind Hegels Werke nach der Gesamtausgabe: Berlin 1832.

Bromberg, im Februar 1900.

Digitized by Google

Einleitung.

Allgemeiner Begriff der Religionsphilosophie.

„Der Gegenstand der Religionsphilosophie ist der höchste absolute, diejenige Region, worin alle Rätsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe.“ „Alle Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, Thätigkeiten, Genüsse, alles, was Wert, Achtung für den Menschen hat, worin er sein Glück, seinen Ruhm, seinen Stolz sucht, findet seinen letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Gedanken, Bewußtsein, Gefühl Gottes. Sie ist so der Anfang und das Ende von Allem; wie alles aus diesem Punkte hervorgeht, so geht auch alles in ihn zurück; ebenso ist er die Mitte, die Alles belebt, beseelt, begeistet.“ (Hegels Werke, Bd. 11, S. 3.)

Auch die Religion ist eine Beschäftigung mit diesem Gegenstande. Diese Beschäftigung ist das Bewußtsein der absoluten Wahrheit, als Empfindung ist sie Seligkeit, als Thätigkeit will sie die Ehre Gottes offenbaren. Die in der Religion wirksame Kraft ist der Glaube, der dann auch das Wollen des Individuums regiert.

Religion und Religionsphilosophie haben somit denselben Gegenstand, beide sind Gottesdienst, aber beide auf eigentümliche Weise. Indem aber Religion und Philosophie die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität d. h. Gott zum Gegenstande haben, treten sie in Konkurrenz, in Spannung. Im Verlauf der Geschichte ist diese Spannung stets fühlbar gewesen. Sieht man von vorübergehenden und vorübergegangenen Gegensätzen zwischen Religion und Philosophie ab, so leugnet die Theologie die unmittelbare Erkenntnis Gottes, sie will nur die Beziehungen Gottes zum Individuum feststellen und will nicht fortschreiten zum göttlichen Wesen, wie dieses an sich selbst wesentlich wäre. Die Religion kennt demnach nur ein durch göttliche Offenbarung vermitteltes Wissen von Beziehungen Gottes zum Menschen und hat dann weiter zu zeigen, welche Folgen diese Beziehungen für das Leben und die Sittlichkeit haben. Die Philosophie fragt aber zuerst und vor allem, was ist Gott an sich, als Gegenstand des Denkens.

Wie hat sich nun die Philosophie gegen die offenbarte Religion zu verhalten? Auf keinen Fall darf man sagen, daß die Resultate beider nebeneinander bestehen könnten. Der Glaube an den Inhalt der positiven Religion kann nicht bestehen, wenn die Vernunft sich vom Gegenteil überzeugt hat, „denn der menschliche

Digitized by Google

Geist ist im Innersten nicht ein so Geteiltes, in dem zweierlei bestehen könnte, was sich widerspricht" (Bd. 11, S. 26). Demgegenüber wird zu erweisen sein, daß die Vernunft ein Recht hat, hier Gehör zu fordern.

Aber ist es nicht gerade ein Resultat des vernünftigen Denkens, daß die Vernunft nicht die Wahrheit der Natur Gottes erkennen kann? Muß nicht unsere Vernunft, wenn sie das Unendliche sich zum Gegenstand macht, notwendig irren? Nur eine Untersuchung der Vernunft selbst auf ihre Fähigkeit, Gott zu erkennen, könnte dann die Möglichkeit einer Religionsphilosophie darthun. Man hat gesagt, Religion sei überhaupt nur Sache des Gefühls, nicht Gegenstand des Denkens, weil das Verhältnis des Menschen zu Gott nur in der Sphäre des Gefühls liege und nicht ins Denken hinübergezogen werden könne. Damit aber wäre Gott jede Objektivität geraubt, denn was in meinem Gefühl ist, ist nur für mich, nicht selbständig an und für sich. Es muß dann erst bewiesen werden, daß Gott nicht nur *mein* Gott, daß er nicht nur ein Produkt meiner Schwäche, meiner Hoffnung, meiner Furcht ist. Nicht ein *Gefühl* von Gott, sondern das *Dasein* Gottes hat solchen Einwänden gegenüber die Philosophie zu beweisen. Diese Aufgaben der Philosophie werden noch dadurch erschwert, daß nicht wie bei andern Wissenschaften ihren Gegenständen schon von vornherein ein Sein zugestanden wird. Die Philosophie hätte sich also erst ihren Gegenstand zu beweisen und, ehe sie existiert, zu beweisen, daß sie existiert, sie müßte vor ihrer Existenz ihre Existenz beweisen.

Sollte die Philosophie diese Vorfragen erst wirklich beantworten, so wäre sie überhaupt unmöglich. Aber sie kann zunächst an diesen Hindernissen vorübergehen. Selbst die von Kant geforderte Untersuchung des Erkenntnisvermögens erübrigt sich, weil sie unmöglich ist. Denn diese Forderung hebt sich selbst auf. „Wenn wir nicht ans Philosophieren gehen sollen, ohne die Vernunft vernünftig erkannt zu haben, so ist gar nicht anzufangen, denn indem wir erkennen, begreifen wir vernünftig, dies sollen wir aber lassen, da wir eben die Vernunft erkennen sollen." (Bd. 11, S. 29.) Darum kann diese Untersuchung nicht *vor* dem Philosophieren angestellt werden, sondern sie findet ihre Stellung im Philosophieren, denn das Verhältnis der endlichen Vernunft zur göttlichen kann nur in dem Gedankensystem selbst, nicht vorher behandelt werden. Nicht minder fallen jene andern Vorfragen nach dem Verhältnis zur positiven Religion, nach dem Recht des Gefühls als Trägers der Religion und schließlich die Frage nach dem Dasein Gottes in die Abhandlung und nicht vor sie. „Das macht den Unterschied einer Wissenschaft von Einfällen über diese Wissenschaft; diese sind zufällig, insofern sie aber Gedanken sind, die sich auf die Sache beziehen, müssen sie in die Abhandlung selbst fallen." (Bd. 11, S. 29).

Digitized by Google

Die Einteilung.

Wie in der Entwickelung der Pflanze zu Anfang das Samenkorn gesetzt ist, dieses sich in mannigfachen Stufen und Formen die alle schon in nuce im Samenkorn enthalten waren, entfaltet um schließlich ein neues Samenkorn hervorzubringen und damit die Bestimmung der Pflanze zu erfüllen, so muß an die Spitze jeder philosophischen Entwickelung der Begriff treten, in dem keimartig die verschiedensten Bestimmungen enthalten sind. Dieser Begriff faltet sich auseinander in seine mannigfachen Erscheinungsformen, die alle Teil am Begriffe haben, aber alle ihn nicht in seiner Wahrheit darstellen. Alle diese Erscheinungsformen treffen sich dann wie Strahlen in einem Brennpunkt; der Begriff kommt von seiner endlichen Bestimmtheit zur Unendlichkeit, wir erhalten als neugebildetes Samenkorn den wahrhaften Begriff, die absolute Idee. So hat denn auch die Religionsphilosophie vom einfachen Begriff der Religion auszugehen. Als Anfangspunkt setzen wir den Geist, das rein Geistige in absoluter Einheit mit sich. Tritt diese Einheit auseinander in ein Objekt und ein subjektives Bewußtsein, das sich auf dies Allgemeine, Geistige als sein Objekt bezieht im Gefühl, in der Vorstellung, im Denken, so beginnt Religion. Religion ist hiernach ein Wissen des endlichen Geistes vom unendlichen, die Erhebung des Menschen zu Gott. Aber diese Erhebung erregt zugleich ein Gefühl des Abstandes, der Trennung von Gott. Diese Trennung sucht das Subjekt aufzuheben, indem es sich innig mit Gott vereint, sich in seinem Thun und Lassen mit ihm einverstanden zu wissen sucht, um bei ihm in Gnaden angenommen zu sein. Dieses Streben vollzieht sich im Kultus, der in der allgemeinsten Form Andacht, unio mystica ist.

Als höchstes Sein fanden wir den Geist für sich, ihn als das von sich selbst Gesetzte. Will er aber zu sich selbst, zum vollkommenen Bewußtsein von sich gelangen, so vermag er dies nicht unmittelbar. Sondern wie das Kind trotz seiner Anlage dazu erst durch Bildung und Entwickelung Geist wird, so kann das Absolute erst durch Entfaltung der in seinem Begriff liegenden Momente und vor allem nur dadurch zu sich selbst kommen, daß es für ein anderes ist, an dem es seine Momente unterscheiden kann. Das Ziel dieser Entwickelung, dieser Thätigkeit des Geistes ist, in voller Erkenntnis zu sich zu kommen. Aber ein Weg mit verschiedenen Richtungen und mannigfachen Stationen führt zu diesem Ziele. Diese Stationen sind die bestimmten Religionen. Auf keiner dieser Stationen ist der Geist schon am Ziele, sein Bewußtsein von sich ist überall noch nicht das wahrhafte; aber auf einzelnen Stationen ist er dem Ziele näher. Das, was der Geist auf einer neuen Station über sich ins Bewußtsein bekommt, ist wahr; und so enthält jede Religion Momente der Wahrheit, und die historisch gewordenen Religionen erweisen sich somit als die aus der Natur des Geistes, der in die

Digitized by Google

Welt trat, mit Notwendigkeit sich ergebenden Formen für seinen Zweck, sich sich selbst in das Bewußtsein zu bringen. Und der menschliche Geist, der in den mannigfachen Religionen thätig ist, ist demnach das Material des absoluten Geistes für diesen Zweck.

Gehen wir mit diesen Vorstellungen an die einzelnen Religionen heran, so haben wir zu erwarten 1) daß keine schon dem Begriff adäquat ist, 2) daß jede neue Momente des Begriffes enthält. Diese neuen Momente wird man herausfinden, wenn man fragt: wie wird Gott gewußt und wie wirkt dieses Wissen von Gott im Subjekt. Denn je mehr dieses sich mit Gott verbunden weiß, wird es auch eine Vorstellung von der aus dieser Verbindung folgenden Unsterblichkeit seiner Seele haben. Die Vorstellungen von Gott und Unsterblichkeit werden also für unser Urteil maßgebend sein bei Beantwortung der Frage, ob in einer Religion der absolute Geist auf seinem Wege zur Selbstdarstellung erst im Anfange oder schon im weiteren Fortgang seiner Thätigkeit gewesen ist.

Endlich hat der Geist das absolute Wissen von sich erreicht. In der absoluten, der christlichen Religion wird es offenbar, was der Geist, was Gott an sich selbst ist: selbstbewußter Geist ohne Bestimmung und Beschränkung.

„Dieser Gang der Religion ist die wahrhafte Theodicee; er zeigt alle Erzeugnisse des Geistes, jede Gestalt seiner Selbsterkenntnis als notwendig auf, weil der Geist lebendig, wirkend und der Trieb ist, durch die Reihe seiner Erscheinungen zum Bewußtsein seiner selbst, als alle Wahrheit, hindurchzudringen.“ (Bd. 11 S. 44.)

Digitized by Google

Erster Teil.

Begriff der Religion.

I.

Von Gott.

Für die Hegelsche Philosophie ist das erste das Logische, das reine Denken, das dann als Natur „sich entschließt, äußerlich zu sein". Das Dritte ist der Geist, der in Beziehung zur Natur tritt und das Letzte, das Resultat der ganzen Philosophie, ist Gott: „Gott ist das absolut Wahre." Die Religionsphilosophie ist hiernach der Schlußstein des Identitätssystems, und sie setzt das ganze Gebäude voraus. Trotzdem kann die Religionsphilosophie, als System für sich betrachtet, von diesem Zusammenhange absehen und die leere, abstrakte, wissenschaftlich noch nicht entwickelte Vorstellung „Gott" als das Absolute an die Spitze setzen. Die erste Aussage, die in dem Begriff Gottes liegt, ist seine Allgemeinheit d. h. er ist das in absoluter Einheit mit sich Befindliche, außer dem es kein Sein giebt, das gegen ihn selbständig wäre. Alles, was besteht, hat demnach seine Wurzel in diesem einen. Damit ist als zweite Bestimmung Gottes ausgesagt: Gott ist die Substanz, die allein wahre Wirklichkeit. Um bei diesem Satz nicht rettungslos dem Spinozismus zu verfallen, muß man sich gegenwärtig halten, daß dieser Satz nicht absolut festgehalten werden soll, daß zu ihm noch andere Aussagen hinzukommen werden, daß er aber darum zunächst in dieser Kahlheit aufgestellt werden muß, weil die subjektive Voraussetzung für den Begriff Gottes nichts anderes sein kann als das reine Denken. „Dieser Anfang ist also Inhalt in uns." Für das reine, abstrakte Denken ergiebt sich aber die Substantialität als notwendige Aussage über Gott. Der orientalische Pantheismus, der Spinozismus, hat seine Schranke darin, daß er das Göttliche nur als das Wesen der Dinge darstellt.

Diese absolute Allgemeinheit muß nun nach den Gesetzen der Logik (hier setzt also die Hegelsche Religionsphilosophie seine Logik voraus) zum Unterschied ihrer in sich fortschreiten, sich als Bestimmtheit setzen, auseinandertreten in ein Subjekt und Objekt d. h. Gott schafft eine Welt, für die er ist, den subjektiven Geist. Damit ergiebt sich als dritte Aussage: Gott ist Geist, denn erst wo ein Sein für anderes, ein sich Manifestieren statt hat, ist Geist.

Digitized by Google

Das endliche Bewußtsein, dem sich Gott, um Geist zu sein, manifestiert, erscheint hier als etwas anderes als Gott. Später wird sich zeigen, daß dies nur Schein ist, daß der endliche Geist wesentlich Gott ist. Zum Wesen des Geistes gehört, da er ja für ein anderes sein muß, das Erkanntwerden: Gott ist offenbar, und nur soweit er offenbar ist, ist er Geist, „denn Geist ist nur für den Geist."

II.

Die Religion als solche.

Wenn wir das Wesen der Religion feststellen wollen, müssen wir hiernach von Gott als Geist ausgehen, denn erst als solcher tritt er in Beziehung zum Subjekt, und eben in dieser Beziehung des Subjektes zu einem Gegenstande außer ihm liegt das Wesen der Religion. Wie kommt das Subjekt zum Bewußtsein Gottes d. h. zur Religion? Weil es ein denkendes Wesen ist und weil Denken nichts anderes ist als das Allgemeine zum Gegenstand haben und das Allgemeine Gott ist. Dieses unmittelbare Bewußtsein von Gott kann rein subjektiv sein, dann ist es nur Gefühl und im Gefühl. Es kann von mir als etwas außer mir vorgestellt werden: Gott ist meine Vorstellung. Gott muß aber Existenz außer mir, unabhängig von meiner Vorstellung haben. Diese Gewißheit erreichen wir im Denken, das mir zeigt, die Gewißheit, die ich in der Vorstellung intuitiv so gewiß hatte wie meine Existenz, ist auch Wahrheit. Denn Wahrheit und Gewißheit sind nicht identisch.

a) Die Form des Gefühls.

Weil der Mensch ein denkendes Wesen ist, weiß er unmittelbar von Gott, da Denken nichts anderes ist als das Allgemeine, als Gott zum Gegenstand haben. Die wesentlichste Bestimmung der Allgemeinheit nun ist die Identität, das nur auf sich Bezogensein. Will ich aber von etwas sagen, daß es nur in Beziehung zu sich selbst steht, so sage ich: es ist. Die Bestimmungen des Seins und des Allgemeinen sind also dieselben: die Beziehung auf sich. Das Sein ergiebt sich so unmittelbar als eine Bestimmung des Allgemeinen. Dieses Sein ist aber nur ein Sein in mir, da es ja Produkt meines Denkens war. Mein Sein ist mir unmittelbar gewiß, da ich von ihm nicht abstrahieren kann. Soll nun gezeigt werden, daß Gott ein Sein an sich zukommt, so muß gezeigt werden, daß Gott und das Bewußtsein nicht zwei sind, sondern daß sie eins sind, Gott also ebenso wie dem dann von ihm untrennbaren Ich ein Sein an sich zukommt.

Als Ort, in dem die Untrennbarkeit Gottes und des Ich unmittelbar klar werde, wird das Gefühl genannt. Im Gefühl wird die Bestimmtheit eines Gegenstandes meine eigene, ich werde

Digitized by Google

erfüllt von ihr, es entsteht aus dem Sein des fühlenden Subjekts und des gefühlten Gegenstandes ein Sein. So scheint wirklich im Gefühl aus dem einen Sein auf die zwei Sein (Subjekt und Gegenstand des Gefühls) geschlossen werden zu dürfen. Aber dieser Schluß hält nicht stand. Ich fühle Furcht, Hoffnung; was ich fürchte, hoffe, war vielleicht nie und wird nie sein; Erdichtetes und Erlogenes, Gutes und Schlechtes, Wirkliches und Nichtwirkliches ist in unserm Gefühl. Gefühl ist also eine Form für den mannigfachsten Inhalt. Aber dieser Inhalt erhält darin keine Bestimmtheit, er kann durch Belieben gesetzt sein. Wird das Sein Gottes im Gefühl nachgewiesen, so kann es ebenso zufällig darin sein wie vieles andere.

Im unmittelbaren Wissen war der Gegenstand nicht wahrhaft seiend, sondern das Sein fiel in das wissende Subjekt; das Sein im Gefühl genügt nicht; wir suchen nach einer Region des Bewußtseins, in der der Gegenstand eigenes Sein hat in der Form absoluter Bestimmtheit und kommen suchend zur Form der Vorstellung.

b) Die Form der Vorstellung.

Vorstellung ist der Inhalt des Bewußtseins, der unmittelbar durch sinnliche Anschauung in dasselbe kommt. Die Vorstellung verknüpft die einzelnen Eigenschaften eines Gegenstandes durch „und, auch“, und soweit etwas Geistiges vorgestellt wird, wird es in abstrakter, einfacher Beziehung auf sich betrachtet. So stellt die Vorstellung Gott und seine Bestimmtheiten, etwa seine Güte, Allmacht, Gerechtigkeit, einfach jedes für sich hin, aber bezieht sie noch nicht auf einander; die mannigfachen Bestimmungen haben vielmehr noch den Charakter des Zufälligen. Da die Vorstellung zudem von der sinnlichen Anschauung zur geistigen emporsteigt, drückt sie auch das Geistige noch oft durch Analogie des Sinnlichen aus, durch Worte und geschichtliche Darstellung, die wir sofort als Gleichnisse, als Bilder, als Schale für einen tieferen Inhalt empfinden. Solche Ausdrücke, etwa wie „Sohn, Erzeuger, Baum der Erkenntnis“ u. s. f., gehören der Vorstellung an und postulieren sofort eine höhere Betrachtungsweise, die das eigentliche Innere, die wahre Objektivität, wie sie mit Notwendigkeit ist, betrachtet.

c) Die Stufe des Denkens.

Die Vorstellung betrachtet den Gegenstand einfach für sich, das Denken zerlegt ihn in seine mannigfachen Bestimmungen. Waren uns in der Form der Vorstellung verschiedene Bestimmungen eines Gegenstandes durch die sinnliche Anschauung ins Bewußtsein getreten, so werden im Denken diese Bestimmungen auf ihn als ein Ganzes bezogen. Erst dann kommt es uns zum Bewußtsein, daß manche Bestimmungen sich zu widersprechen scheinen z. B. bei Gott seine Gerechtigkeit und Güte. Das Bewußtsein von solchen Widersprüchen und ihre Auflösung ist die zweite Aufgabe des Denkens.

Digitized by Google

Drittens betrachtet das Denken den Gegenstand nicht isoliert für sich, sondern wesentlich in seinem Verhältnis zu einem anderen, das sein Sein bedingt; es fragt also nach der Notwendigkeit seines Seins und hebt damit die für die Vorstellung maßgebende Kategorie der Unmittelbarkeit gänzlich auf, es leugnet also die Möglichkeit unmittelbaren Wissens. Behaupten wir trotzdem von etwas Endlichem unmittelbares Wissen zu haben, so kann das nur sagen, daß wir uns der stattgehabten Vermittelung nicht mehr bewußt sind; ist doch die Anschauung selbst vermittelt durch ihr Objekt, reines Sehen, reines Hören ist nichts.

Eine solche Vermittelung muß nun auch stattfinden bei dem Wissen von Gott, vom Unendlichen, so sehr uns gerade dies Wissen als ein unmittelbares erscheinen will, weil es nicht äußerlich in den Menschen hineingebracht ist. Man wird beim Wissen von Gott ebenso bei dem vom Rechte und der Sittlichkeit an die Lehre Platos von der Erinnerung erinnert: es sei etwas, was der Mensch ursprünglich in sich trage, es brauche ihm nur zum Bewußtsein gebracht zu werden. Die Vermittelung bei diesem Wissen kann nur als eine innere gedacht werden, als eine Offenbarung Gottes in uns, sein Geist giebt Zeugnis unserm Geist. Dies Übergehen vom Unendlichen zum Endlichen und vom Endlichen zum Unendlichen, wie wir füglich diese Offenbarung bezeichnen können, setzt eine innere Einheit voraus, einen Berührungspunkt, den beide gemeinsam haben. Werden also auch Gott und Mensch als verschieden gedacht, so haben sie doch einen Einigungspunkt, eben jenen Ort der dem Menschen unbewußten Vermittelung, jener inneren Bewegung des Menschen zu Gott. Ist so Religion ein Akt im Innern des Menschen, so müssen die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes uns unbefriedigend erscheinen. Denn bei einem Beweise, mit dem ich mir die Notwendigkeit eines Zusammenhanges ins Bewußtsein bringe, lasse ich das Resultat abhängen von mir Bekanntem; aber die Vermittelung für meine Einsicht ist durchaus nicht identisch mit der Vermittelung, die in der Sache selbst liegt. Bei Beweisen von Gott ist es aber natürlich verkehrt, ihn, der als das Nichtabgeleitete dargestellt werden soll, vom Endlichen ausgehend zu erweisen. Das, was so in der Form eines logischen Beweises ungenügend ist, wird von unendlicher Bedeutung, wenn es von uns als Gang unserer inneren Erhebung zu Gott erlebt wird. So wird die Form des Beweises mit Recht abgelehnt, aber die Sache ist wahr, daß der endliche Geist zum Unendlichen, zu Gott und damit zur Wahrheit sich erheben soll.

Also auf die Frage nach dem Verhältnis des Endlichen und Unendlichen spitzt sich unsere Untersuchung zu, sie ist die Grundfrage aller Religion. Wir sind endlich, äußerlich abhängig und haben ein Bewußtsein dieser Schranke. Dieses Dasein erscheint dem Geiste als ein seiner Bestimmung nicht gemäßes, denn er hat die Gewißheit der Einheit mit sich, und dieser Einheit

Digitized by Google

widerspricht das Gefühl einer Schranke, einer Negation in ihm. Darum strebt das Subjekt gegen diese Schranken an, es sucht sie durch Befriedigung seiner Bedürfnisse aufzuheben und bejaht damit sein Sein. Das, was so über das Endliche hinausweist, kann selbst nichts Endliches sein, denn nur der kann etwas als Schranke empfinden, der an sich über die Schranke hinaus ist. Indem wir uns aber selbst als endlich fühlen, setzen wir das Unendliche als Objekt außer uns, als ein Anderes, als das Unbeschränkte. Bezieht nun das sich seiner Endlichkeit bewußte Ich sich auf das Unendliche, so kann das Ich hierbei nicht bestehen, es erscheint als das Negative, Abhängige, es zerfließt, und wir empfinden Furcht, Abhängigkeit. Trotzdem gehe ich nicht unter, ich beziehe mich auf mich selbst. So weiß ich, daß ich nichtig bin und fühle mich doch als affirmativ geltend. Diesen Widerspruch suche ich zu lösen, ich suche über die Endlichkeit hinauszugehen. Da wird nun aber sofort gesagt: dies Streben ist vergeblich, das Unendliche bleibt dir unerreichbar, das Hinausgehen bleibt Richtung in die Ferne, Sehnsucht, du kannst Gott nicht erkennen. Die Beobachtung giebt diesem Standpunkt Recht, denn sie führt nicht weiter.

Aber die Richtung nach dem Unendlichen ist doch *in mir*, und alles, was ich vom unerreichbaren Jenseits aussage, sind subjektive Bestimmtheiten meiner selbst. Darum muß auch der Zwiespalt, daß ich mich sowohl als Unendliches wie als Endliches verneine, in mir liegen und zwei Richtungen in mir darstellen. Damit versöhnt sich das Endliche mit sich selbst, indem es sich als das Affirmative setzt und sagt: ich bin und, sittlich betrachtet: ich bin gut. Ob diese Versöhnung des Zwiespaltes die wahre ist, kann nur eine *Darstellung des Verhältnisses vom Endlichen zum Unendlichen* lehren.

α. *Die Endlichkeit in der sinnlichen Existenz.*

Auf dem Standpunkt des natürlichen Seins bin ich vielfachen äußeren Verhältnissen, Empfindungen, Bedürfnissen unterworfen, es ist anderes vorhanden, das nicht Ich ist, jeder Trieb bezieht sich auf ein anderes. Die Befriedigung des Triebes hebt freilich diese Endlichkeit auf, aber ein Trieb drängt den andern, eine Leidenschaft die andere; darum ist diese Aufhebung der Endlichkeit keine wahrhaft reale. Im Tode endlich wird das Leben als aufgehoben gesetzt, er ist somit die Negation von etwas Negativem d. h. die offenbare Nichtigkeit. So ist der Tod ein Loskommen vom Endlichen; dies ist er nicht für das unmittelbare Bewußtsein, sondern für das Denken. Wir betrachten daher

β. *das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen auf dem Standpunkt der Reflexion.*

Reflektieren wir über den Gegensatz vom Endlichen und Unendlichen, so ergiebt sich, daß beide sich gegenüberstehen, eins das andere ausschließend. Das Unendliche begrenzt das Endliche, fängt

Digitized by Google

da an, wo dieses aufhört, es hat dann aber selbst seine Grenze am Endlichen und ist demnach selbst ein Begrenztes d. h. Endliches. So verschwindet der Gegensatz. Denn wollte man sagen, das Unendliche hat keine Grenze am Endlichen, so kann dieses auch an jenem keine haben, sie wären zusammenfließend identisch, beide unendlich. Fassen wir das Ich als das Endliche und das Jenseits, das Unendliche als die Negation desselben, so ist es doch eben das Ich, das diese Reflexion macht, das das Jenseits produciert: das Unendliche ist nur ein von ihm gesetzter Gedanke. Das Ich selbst ist also diese Negation der Negation, in ihm verschwinden die Gegensätze. Das Ich hebt so die Gegensätze auf, aber nur so, daß es sich als identisch mit dem Unendlichen setzt, indem es das Unendliche zum Endlichen macht. Dies ist die höchste Spitze der Subjektivität, die alles auflöst; alles verschwindet, nur sie selbst, dieses Nichtige bleibt. Damit widerspricht sich dieser Standpunkt selbst, indem er das, was sich selbst negiert, allein als Realität, als Wahrheit setzt. „Auf diesem Standpunkt ist gar keine Religion möglich, denn ich bin das Affirmative, während die an und für sich seiende Idee in der Religion schlechthin durch sich, und nicht durch mich gesetzt sein muß.“ (Bd. 11, S. 110).

γ. Das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen in der Vernunft.

Die Konsequenz fordert, daß ein Standpunkt gezeigt werde, in dem einerseits das Subjekt ein Objekt anerkennt, in dem andererseits zugleich die Freiheit des Subjektes erhalten bleibt. Dies ist nur möglich, wenn ich mich als dieses Ich negiere und mir nur gelte als Allgemeines. Dies ist der Standpunkt der denkenden Vernunft und das Thun der Religion.

Zuerst ist mit diesem Standpunkt gegeben, daß das Subjekt ein Objektives anerkennt; weiter ist zu sagen, daß dieses Objektive, da es wahr und affirmativ ist, Allgemeines ist. Das Subjekt verhält sich zu diesem Allgemeinen wesentlich denkend, denn Denken war ja das Allgemeine zum Gegenstand haben. Je mehr ich nun die Sache selbst denke, ihren Gedanken denke, um so mehr ist die Beziehung meiner als eines Besonderen zur Sache weggenommen, ich verhalte mich objektiv, verzichte auf mich in meiner Partikularität. Gebe ich mich aber auf, so unterscheide ich mich von dem Gegenstande, mich als das Partikulare gegen das Allgemeine, als das Accidentielle gegen die Substanz, als ein Moment, das nicht für sich ist, sondern auf sich verzichtet. Darum kann das Allgemeine von mir aus keinen Inhalt bekommen, sondern es hat seinen Inhalt nur an sich, und ich schaue mich an als das, was sein Bestehen nur in der Substanz hat.

Wie stellt sich nun abstrakt das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen? Nur Gott, das Unendliche ist. Er setzt, um durch Unterscheidung zu sich zu kommen, das Endliche und wird dadurch

Digitized by Google

selbst endlich. Das Endliche erweist sich so als ein wesentliches Moment des sich unterscheidenden, sich selbst als endlich setzenden Unendlichen. Gott setzt Bestimmungen in sich, er erschafft eine Welt. Dadurch wird er selbst endlich, denn er hat ein anderes sich gegenüber. Dies ist aber ein Widerspruch seiner mit sich selbst. Darum muß das Bestehen des Endlichen wieder aufhören. Dieses löst sich aber in sich auf, denn einerseits ist es nichts anderes als eine Bestimmtheit Gottes d. h. nichts anderes als Gott, andererseits ist es ein anderes. Gott hat am Endlichen sich erkannt, er bewegte sich zum Endlichen, hob es auf und kehrte zu sich in sich zurück. Im Ich aber, das sich als Endliches aufhebt, vollzieht sich diese Rückkehr des Endlichen zum Unendlichen, Gottes zu sich selbst. So löst sich der Widerspruch: das Endliche ist ein wesentliches Moment des Göttlichen, aber nichts Festes an sich, sondern Moment im Processe der Selbstdarstellung Gottes. So erweist sich Religion als Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes, also wesentlich nicht als eine Angelegenheit des Menschen, sondern als die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst.

III.

Der Kultus.

Nach diesen Ausführungen kann der Kultus nichts anderes sein als der Akt dieser Rückkehr des Endlichen zum Unendlichen. Im G l a u b e n ist sich das Subjekt seines Objektes als des absolut Seienden gewiß. Zu dieser Gewißheit kam es durch das Zeugnis des absoluten Geistes an seinen Geist, das den absoluten Geist als das wahre Wesen des endlichen darstellt. So weiß denn der Geist, wenn er frei ist d. h. wenn er sich aller Eigentümlichkeit seines besonderen Wesens entledigt hat, nur vom absoluten Geist und damit nur von seinem eigenen wahren Wesen. Diese Erhebung zu Gott in der gläubigen Andacht ist grundverschieden vom Pantheismus, der vielmehr Gott ins Endliche herabzieht. Wenn aber das Selbstbewußtsein sich in ein geistig-lebendiges Verhältnis zu Gott als dem mit ihm Wesensgleichen setzt, so ist das dasselbe, als wenn die Kirche lehrt, daß der Mensch seine Natürlichkeit aufgeben muß, um bei Gott zu sein.

Ist der göttliche Inhalt so Gegenstand des Bewußtseins, so kann er als solcher dem Bewußtsein nahegebracht werden, und der Glaube hat so im Individuum einen historischen Anfang. So nimmt jeder teil am Volksgeist, er wird im Glauben seiner Väter geboren, der ihm Autorität ist. Dadurch entstehen mannigfache Modifikationen und Unvollkommenheiten; ja der Glaube, der so auf Grund von Gegebenem seinen Anfang nimmt, kann der Freiheit des Denkens, die keine Voraussetzungen anerkennen will, zu widersprechen scheinen. Auch da, wo das Individuum sich von Gott abhängig fühlt, ist noch keine vollkommene Freiheit, vielmehr wird

Digitized by Google

der Kultus dann das Streben sein, alles wegzuräumen, was den ungehinderten Zugang zu dem, was wir als Grund des Seins fühlen, hindern könnte. Die Philosophie erst stellt den Kultus rein dar als das Hervorbringen der Einheit des göttlichen und menschlichen Selbstbewußtseins. Damit erweist er sich als ein Handeln, von Seiten des Menschen, der die Hülse seiner Subjektivität abstreift (Opfer), von Seiten des Göttlichen, das im Menschen Realität gewinnen will (Gnade Gottes).

Ist die höchste Form des Kultus Herstellung der unbedingten Einheit zwischen Gott und Mensch, so muß er das, was den Menschen von Gott trennt, aufheben, seine Aufgabe ist die Versöhnung. Ist die Trennung Schuld, so nimmt der Kultus die Form der Sühnung an, die durch gewisse Handlungen, durch Opfer und Ceremonien, durch Reue des Menschen vollbracht wird. Auf den tieferen Stufen der Religion wird diese Trennung als Grund von Not und Unglück angesehen, die Sühnung soll dann mit der Ursache auch die Wirkung aufheben. Tiefer wird die Trennung von Gott da erfaßt, wo das Böse als im Geiste des Menschen liegend erscheint, wo der Mensch schlechthin mit Gott entzweit ist. Diese Trennung kann nur dadurch aufgehoben werden, daß der Mensch zu der Gewißheit gelangt, er sei Gott wohlgefällig, sei in Gnaden wieder angenommen. Die Voraussetzung ist, daß die Versöhnung an sich vollbracht sei. Im Kultus macht sie sich das Individuum zu eigen. Das geschieht, indem der Mensch seinem besonderen Willen, seinen Begierden und Naturtrieben entsagt (Askese), daß er gewisse Handlungen ungeschehen macht (Reue). Denn wenn die Handlung auch der Zeit nach vorübergegangen war, so konnte sie doch noch im Geiste aufgespart sein. „Der Geist aber hat die Energie, sich in sich zu verändern, Alles ungeschehen zu machen und die Maximen seines Willens in sich zu vernichten, ich kann eine Handlung, insofern sie meinem Grundsatz angehört, aufgeben." (Bd. 11, S. 165.)

Die Einheit aber, die so erreicht wird, ist noch nicht absolut. Absolut wird die Einheit erst, wenn das Subjekt zum Bewußtsein seiner Unendlichkeit kommt und seine ganze natürliche Existenz als das Aufzuhebende erkannt hat.

Das Ziel des Kultus ist hiernach die unio mystica, dies Gefühl, dieser Genuß, daß ich bei Gott in Gnaden bin, daß der Geist Gottes in mir lebendig ist. Die wesentlichste Form des Kultus ist die Andacht, die gläubige Versenkung in Gott. Andere Formen des Kultus sind die Sakramente, die das Gefühl der Versöhnung auf sinnliche Weise hervorbringen, ferner die Opfer, in denen der Mensch auf intensive Weise sich negiert, seiner Subjektivität sich entschlägt, „nicht nur in äußerlichen Dingen, im Eigentum, sondern daß er sein Herz Gott opfert."

Digitized by Google

Zweiter Teil.

Die bestimmte Religion.

Die einzelnen Religionen dürfen wir hiernach nicht als Arten der Gattung Religion fassen, denn damit würden sie als etwas Empirisch-zufälliges bezeichnet. Sie sind vielmehr Realisierungen des Begriffs. Denn erst dadurch bekommt der Begriff Religion Wirklichkeit, daß er ins Bewußtsein tritt. In allem, was wir Religion nennen, muß also der gewonnene Begriff der Religion in irgend einer, wenn auch ihm nicht ganz entsprechenden Weise, enthalten sein. Die vollständige Übereinstimmung zwischen dem Begriff und einer Religion findet sich nur in der vollkommenen Religion.

Jahrtausende haben sich bemüht, den Begriff der Religion im Bewußtsein zu realisieren. Die Menschheit ging aus von der Einheit des Natürlichen und Geistigen (die Stufe der Naturreligion), dann beginnt der Geist sich loszulösen von der Natur (die Religion der geistigen Individualität).

a) Die Natur, die Welt erscheint als vom Geist gesetzt, Gott ist der ewig gleiche Gott, gegen den das Weltliche, Endliche unwesentlich, substantialitätslos ist: die Religion der Erhabenheit.

b) Natur und Geist werden so vereint, daß die Natur Ausdruck, Organ, Leib des Geistes ist: die Religion der Schönheit.

c) Der Geist erscheint als die Macht der Zweckmäßigkeit, die alles sich unterwirft; aber das Objekt dieser Thätigkeit ist das endliche Subjekt, das so in den Göttern nur seinen eigenen Zweck will: die Religion der äußeren Zweckmäßigkeit.

Diese Stufen muß der absolute Geist notwendig durchlaufen, um endlich in der absoluten Religion zum vollen Selbstbewußtsein zu gelangen.

I.

Die Naturreligion.

1. Die Naturreligion im allgemeinen.

Haben wir ein Recht, die Naturreligion als die unterste Stufe der Religion anzusehen? Man hat die natürliche Religion als die vollkommenste, wahrhaft göttliche angesehen; der Geist habe in der Einheit mit der Natur noch keine Trennung in sich

Digitized by Google

vorgenommen, stehe noch im schönen Glauben, in der Unschuld. Da er sich mit den Dingen eins wisse, sehe er ihnen ins Herz, habe ein unmittelbares Wissen von der Natur der Dinge und sei somit im Besitz aller Kunst und Wissenschaft. Vor allem schaue er die harmonische Substanz der Dinge, Gott, unmittelbar. Nach solch einem Paradies natürlicher Unschuld schauten denn auch die Menschen und Völker zurück, einem Paradies, das sie dadurch verloren hätten, daß das Subjekt sich von der Natur getrennt hätte, das sie aber einst wiedererlangen würden. Und es ist wahr. Diese Vorstellung hat etwas Berechtigtes, denn es spricht sich in ihr dunkel das Gefühl einer Trennung vom Allgemeinen, dem eigentlichen Wesensgrunde des Subjektes, aus. Aber falsch ist es, das an sich Seiende als etwas dem Begriff zeitlich Vorangegangenes zu setzen, während es doch als etwas Inneres unmittelbare Existenz hat. Das Ziel der Entzweiung von Geist und Natur ist allerdings eine Versöhnung, aber keine Rückkehr zur sogenannten Unschuld. Denn dieser Zustand ist des Menschen unwürdig. Der Mensch muß aus dem Zustand, in dem er nicht weiß, was gut und böse ist, in den Zustand der Zurechnungsfähigkeit oder, wenn man will, der Schuld eintreten, sonst bliebe er seinem Wesen nicht entsprechend. Der Zustand des Bewußtseins, der Reflexion ist somit die Quelle des Übels, zugleich aber die notwendige Voraussetzung zur Versöhnung. Darum stellt die tiefsinnige Erzählung vom Sündenfall Adams Fall mit Recht als Fall, als Verbrechen dar, und doch sagt Gott vom gefallenen Menschen: „er ist geworden wie unser einer“ d. h. dieses Verbrechen hat ihn zugleich auf den Standpunkt der Freiheit erhoben. So erweisen sich denn alle die Vorzüge, die der Mensch der Unschuld vor dem der Schuld haben soll, als wertlos, da sie auf Instinkt beruhen. Die wahre Einsicht ist nur Ergebnis der Gedankenarbeit. Darum kann auch nur der denkende Geist Gott als Geist erkennen, und nur er kann zum Bewußtsein der Trennung von ihm d. h. zur Sündenerkenntnis kommen.

Der metaphysische Begriff der Naturreligion.

Wie jede Religion die Erkennbarkeit Gottes voraussetzt d. h. das Unendliche nicht als das Jenseitige des Endlichen ansieht, sondern das Endliche als Bestimmtheit im Unendlichen aufgehen läßt, so findet auch schon die Naturreligion eine Weise des Überganges des Endlichen zum Unendlichen: sie erweitert irgend ein Endliches unendlich über diesen seinen Umfang und schaut in ihm das Unendliche an. Werden nicht einzelne natürliche Dinge als Erscheinung Gottes angesehen, sondern die Summe der einzelnen, so erhalten wir den Pantheismus. Mit dieser unmittelbaren Einheit Gottes und der Natur ist gegeben, daß seine Gestalt eine natürliche ist. Der so als Gott angeschaute Naturgegenstand kann wohl durch die Phantasie so erhoben werden, daß ihm Handlungen zugeschrieben

Digitized by Google

werden; aber da Gott noch nicht als Geist angeschaut wird, sind diese Gottes unwürdig. Und doch wird schon auf dieser Stufe das Geistige über das Natürliche gestellt, denn nicht als solche werden die Naturgegenstände verehrt, sondern als Gestalt, Erscheinung des Geistigen und seiner Einheit mit dem Natürlichen. Hierdurch wird die Naturreligion voll von Inkonsequenzen, die ein richtiges Erfassen ihres Inhaltes sehr erschweren. Wir versuchen die Naturreligion uns nahe zu bringen durch eine Darstellung der verschiedenen Formen ihrer Existenz.

2. Die Religion der Zauberei.

a) Die Religion der zauberischen Macht.

Der Mensch auf dieser untersten Stufe der Religion ist der Mensch in seiner unmittelbaren Kraft und Begierde, unterworfen seinem unmittelbaren Wollen, ohne alles Nachdenken, ungeteilt in sich, so daß er keine Hemmung seines Willens durch Recht und Gesetz kennt. Ein dunkles Gefühl seiner Endlichkeit besitzt er allerdings; dies ist jedoch nicht die Furcht Gottes, sondern die Furcht vor zufälligen Naturgewalten, die sich als mächtig gegen ihn beweisen und die er in der Zauberei beherrschen will. Bei der Bestimmung des Begriffes der Zauberei ist auszugehen von dem Bewußtsein, daß das Geistige die Macht über die Natur ist; aber das Geistige wird nicht als Geist in seiner Allgemeinheit, sondern als das einzelne, empirische Selbstbewußtsein aufgefaßt. Ferner erscheint die Macht des Einzelnen über die Natur als direkte Macht, die scharf zu trennen ist von der indirekten Macht, mit welcher der Gebildete sich die Naturkräfte dienstbar macht, indem er frei der Natur gegenübersteht. Das Bewußtsein der direkten Macht ist ein Ausfluß der Unfreiheit. Wer selbst nicht frei d. h. sich nicht als Geist bewußt ist, kann auch seine Umgebung nicht für frei ansehen, sondern wird sich leicht als ihr Herr betrachten.

Auf der untersten Stufe, die wir historisch beobachten können, erscheint dies Bewußtsein der direkten Macht ganz unvermittelt, wir finden es z. B. bei den Eskimos, ohne daß diese dabei eine Vorstellung von einem höheren Wesen hätten. Diese Anschauung ist noch keine Religion, denn in der Religion muß die geistige Macht dem Individuum als ein Objekt außer ihm erscheinen. Sowie jedoch sich das einzelne Bewußtsein von dem Zauberer unterscheidet, ist dieser für dasselbe ein Objekt, und damit schreiten wir fort von der Zauberei zur Religion der Zauberei. Bei dem Zaubernden selbst vollzieht sich die Objektivierung so, daß er sich nicht als das Letzte weiß, sondern eine Macht außer sich anerkennt, die dann beim Zauber das Vermittelnde ist; der Zauberer übt also eine indirekte Macht aus mittels eines andern. Die Vermittelung kann sich so vollziehen, daß sich das Selbstbewußtsein

Digitized by Google

[illegible]

[illegible] kann [illegible] Arten, [illegible] Natur [illegible] die [illegible] wo dem [illegible] Himmel und [illegible]

[illegible]

[illegible] war der Mensch in [illegible] Macht. Der Mensch [illegible] als das Wesentliche [illegible], den Geist. Er [illegible] kommt damit erst an [illegible] Unendliche erscheint dem [illegible] des Gedankens", ganz [illegible]. Dies nur auf sich Bezogen[illegible], reines Sein aber ist die [illegible] Leere oder, wie es die An[illegible] Nichts, die ewige Ruhe, die

Digitized by Google

ewige Klarheit. Dieses Nichts ist das eigentliche Wesen, das Innere des Menschen, dieses Nichts wird auch Gott genannt. Gott nun wird, was uns wunderbar und abscheulich zugleich erscheint, hier angeschaut als ein einzelner Mensch, mag dieser nun Buddha, Lama, Foe genannt, mag er als lebend oder verstorben vorgestellt werden. Und doch ist diese Anschauung leicht zu erklären. Wir sahen, wie diese Stufe der Erkenntnis fortschritt von der empirischen Einzelheit zur Bestimmung der Wesenhaftigkeit und damit zum Bewußtsein einer höchsten Macht, welche die Welt regiert. Diese wurde ohne jede weitere Bestimmtheit gedacht, darum ist sie bewußtlos wirkend, etwa so, wie wir uns das Wirken der Weltseele, der Naturgesetze vorstellen. Ist diese Macht das Höchste, so ist alles Einzelne nur vorübergehend, verschwimmend. So wahr nun auch diese Aussage über Gott ist, die Gott als Substanz setzt, so wenig ist sie die volle Wahrheit über Gott. Jedenfalls kann diese abstrakte Substanz dem Menschen nicht genügen, er fühlt einen Mangel, er vermißt an seinem Höchsten die Subjektivität, Persönlichkeit, Geistigkeit. Aber in der Naturreligion ist die Geistigkeit noch nicht als solche erkannt, sondern sie ist noch die unmittelbare, sinnliche. Und da stellt sich denn der Mensch als sinnliche Geistigkeit ein, in der Gott angeschaut werden kann. Solcher die Gottheit darstellenden Menschen kann es nun viele geben, da die Substanz sich verschieden gestalten kann.

Das Individuum hat so das Insichsein als sein wahres Wesen erkannt. Da es noch sinnliche Existenz hat, muß es im Kultus sich in diese Leerheit, Abstraktion, das Nichts versenken. Hat der Mensch dies gethan, so ist er Gott. Sein inneres Wesen, das wir der Kürze halber füglich Seele nennen können, muß so als das Nichts unveränderlich, also auch unsterblich sein. Ist jedoch der Mensch im Erdenleben durch Entsagen und innere Versenkung noch nicht zu seinem wahren Wesen durchgedrungen, so muß die Seele noch warten, ehe sie in das Nichts eingehen kann. Wir stoßen damit auf das Dogma der Seelenwanderung. Da die Seele in die verschiedensten Tiere eingehen kann, ist Tierverehrung die erste Folge dieses Dogmas. Eine zweite ist die Zauberei; denn die Priester wissen, wohin die Seele gelangen wird, und sie können ihr Schicksal freundlicher gestalten. Ist die Seele zum Ziele gelangt, dann hat sie keine Wanderungen mehr zu befürchten, dann ist der Mensch Gott.

3. Die Religion der Phantasie.

Das Wahrheitsmoment der vorigen Stufe, nämlich das Insichsein des Göttlichen, muß sich weiter entwickeln, indem das Konkrete als Bestimmung des Unendlichen auftritt, dieses also im Konkreten in seine Momente auseinandergeht. Würden dann diese Momente wieder auf das Unendliche bezogen, dann wäre die

Digitized by Google

noch als Macht über die Naturdinge erkennt, in diesen selbst jedoch ein Durcheinander von Wechselwirkungen wahrnimmt und nun ein Ding gegen das andere benutzt, ohne sich über den rationellen Zusammenhang von Ursache und Wirkung klar zu sein. Dann kann der Mensch das Bewußtsein von selbständigen, seiner Macht entrückten Naturgewalten haben, die ihm zu Zeiten drohend entgegentreten. Werden an diese Bitten gerichtet, so können diese Ausfluß einfacher Verehrung sein, sie können jedoch auch ein Akt der Zauberei sein, indem sich bei aller Anerkennung der Übermacht des Gegenstandes doch ein Gefühl der eigenen Macht erhält, mit der ein Mensch durch Bitten, Opfer u. s. w. die Naturmacht nach seinem Willen zwingen zu können meint. Ferner kann die Lebendigkeit überhaupt dem Menschen als Objektivierung des Unendlichen erscheinen. Das Tier mit seiner geheimnisvollen Subjektivität kann den Menschen zum Tierdienst treiben; auch irgend etwas anderes, Nichtiges kann als etwas Mächtiges, Lebendiges angeschaut werden: wir erhalten den Fetischdienst. Der Mensch selbst kann als Objektivierung dieser Lebendigkeit verehrt werden, so daß einige mächtige Individuen, Zauberer oder Fürsten die höchste Macht verkörpern, oder so daß die Toten, denen der Tod das sinnliche Dasein raubt und die er damit über die Zufälligkeit des irdischen Lebens erhebt, als Macht angesehen werden. Aber auch auf dieser Stufe bleibt dem Menschen eine gewisse Macht über das Lebendige. Trifft ihn nämlich Unglück, so finden wir nicht selten, daß er das Tier verstößt, den Fetisch durch einen andern ersetzt, den Zauberer prügelt, die Toten noch einmal tötet und dergleichen mehr.

Von einem Kultus in dem oben festgestellten Sinne kann daher hier keine Rede sein. Ein Eingehen auf die verschiedenen Arten, in denen der Mensch seine vermeintliche Herrschaft über die Natur ausübt, erübrigt sich. Einen großartigen Charakter hat die Religion der zauberischen Macht in China angenommen, wo dem Kaiser, diesem einen Individuum, alles unterthan ist, Himmel und Erde, Menschen und Geister, Lebendige und Tote.

b) Die Religion des Insichseins.

In der Religion der zauberischen Macht war der Mensch in seiner ungezügelten Begierde die herrschende Macht. Der Mensch schreitet fort, er versenkt sich in sich und erkennt als das Wesentliche in sich das in sich selbst Ruhende, Beharrende, den Geist. Er erkennt damit ein Festes in sich an und kommt damit erst an seine göttliche Bestimmung heran. Das Unendliche erscheint demnach hier als das „sich in sich Versenken des Gedankens“, ganz abstrakt, ohne weitere Bestimmungen. Dies nur auf sich Bezogensein ist dasselbe wie das reine Sein, reines Sein aber ist die oberste Spitze aller Abstraktion, das Leere oder, wie es die Anhänger dieser Religion nennen: das Nichts, die ewige Ruhe, die

Digitized by Google

ewige Klarheit. Dieses Nichts ist das eigentliche Wesen, das Innere des Menschen, dieses Nichts wird auch Gott genannt. Gott nun wird, was uns wunderbar und abscheulich zugleich erscheint, hier angeschaut als ein einzelner Mensch, mag dieser nun Buddha, Lama, Foe genannt, mag er als lebend oder verstorben vorgestellt werden. Und doch ist diese Anschauung leicht zu erklären. Wir sahen, wie diese Stufe der Erkenntnis fortschritt von der empirischen Einzelheit zur Bestimmung der Wesenhaftigkeit und damit zum Bewußtsein einer höchsten Macht, welche die Welt regiert. Diese wurde ohne jede weitere Bestimmtheit gedacht, darum ist sie bewußtlos wirkend, etwa so, wie wir uns das Wirken der Weltseele, der Naturgesetze vorstellen. Ist diese Macht das Höchste, so ist alles Einzelne nur vorübergehend, verschwimmend. So wahr nun auch diese Aussage über Gott ist, die Gott als Substanz setzt, so wenig ist sie die volle Wahrheit über Gott. Jedenfalls kann diese abstrakte Substanz dem Menschen nicht genügen, er fühlt einen Mangel, er vermißt an seinem Höchsten die Subjektivität, Persönlichkeit, Geistigkeit. Aber in der Naturreligion ist die Geistigkeit noch nicht als solche erkannt, sondern sie ist noch die unmittelbare, sinnliche. Und da stellt sich denn der Mensch als sinnliche Geistigkeit ein, in der Gott angeschaut werden kann. Solcher die Gottheit darstellenden Menschen kann es nun viele geben, da die Substanz sich verschieden gestalten kann.

Das Individuum hat so das Insichsein als sein wahres Wesen erkannt. Da es noch sinnliche Existenz hat, muß es im Kultus sich in diese Leerheit, Abstraktion, das Nichts versenken. Hat der Mensch dies gethan, so ist er Gott. Sein inneres Wesen, das wir der Kürze halber füglich Seele nennen können, muß so als das Nichts unveränderlich, also auch unsterblich sein. Ist jedoch der Mensch im Erdenleben durch Entsagen und innere Versenkung noch nicht zu seinem wahren Wesen durchgedrungen, so muß die Seele noch warten, ehe sie in das Nichts eingehen kann. Wir stoßen damit auf das Dogma der Seelenwanderung. Da die Seele in die verschiedensten Tiere eingehen kann, ist Tierverehrung die erste Folge dieses Dogmas. Eine zweite ist die Zauberei; denn die Priester wissen, wohin die Seele gelangen wird, und sie können ihr Schicksal freundlicher gestalten. Ist die Seele zum Ziele gelangt, dann hat sie keine Wanderungen mehr zu befürchten, dann ist der Mensch Gott.

3. Die Religion der Phantasie.

Das Wahrheitsmoment der vorigen Stufe, nämlich das Insichsein des Göttlichen, muß sich weiter entwickeln, indem das Konkrete als Bestimmung des Unendlichen auftritt, dieses also im Konkreten in seine Momente auseinandergeht. Würden dann diese Momente wieder auf das Unendliche bezogen, dann wäre die

Digitized by Google

vollkommene Religion vorhanden. Die Naturreligion auf dieser Stufe thut jedoch nur einen kleinen Schritt weiter auf dem Wege zur Wahrheit. Sie geht vom Insichsein des Göttlichen aus und setzt Momente in ihm; diese aber werden als selbständig nebeneinander bestehend gedacht. Einzelne dieser Momente werden dem Begriff angehören, und so werden wir überraschende Wahrheitsmomente in dieser Religion finden, die uns aber in ihrer starren Selbständigkeit zugleich greuelhaft erscheinen müssen.

Wie vollzieht sich auf dieser Stufe die Vorstellung von der Selbständigkeit eines Momentes im Unendlichen? Der Mensch ist umgeben von den mannigfaltigsten, sinnlich wahrnehmbaren Dingen, und in sich selbst fühlt er eine ganze Welt sittlicher und intellektueller Kräfte. Wir als denkende Menschen gehen mit den Kategorien unseres Verstandes an diese bunte Mannigfaltigkeit heran, zerlegen sie und geben jedem Einzelnen im System seinen Platz und damit seine Selbständigkeit. Der Mensch auf dieser Stufe der Naturreligion ist aber soweit noch nicht vorgeschritten, er kennt nur die Selbständigkeit, die er an sich und am Tiere wahrnimmt, und alles, was er sich als selbständig vorstellt, stellt er sich in dieser Selbständigkeit vor. Während wir, wenn wir etwa von der Selbständigkeit der Sonne sprechen, diese als eine in den Kategorien liegende betrachten, in den Bestimmungen des Seins, einer Kraft, Ursächlichkeit u. s. f., kann der Mensch hier alles nur in der freien Selbständigkeit des Menschen betrachten. Damit wird jedoch jeder vernünftige Zusammenhang in der Welt aufgelöst, denn diesen bilden eben jene Kategorien. Mit ihnen fällt auch die Bestimmung der Notwendigkeit, die allein den Dingen einen objektiven Halt giebt. Und so wird die vermeintliche Selbständigkeit herabgedrückt zur Zufälligkeit, und damit tritt die erscheinende Welt in den Dienst der Einbildung, die bei den Indern, denn mit ihnen haben wir es hier zu thun, durch die üppige Pracht der Natur zu einer schrankenlosen Phantasterei ausartet. Einigen Halt bringt jedoch in dies Wirrwarr die Grundbestimmung dieser Religion, denn diese setzte als Grund alles Seins die ewige Ruhe des Insichseins, die an sich seiende Macht, die nicht, wie die Begierde, gegen anderes gekehrt ist. Die oben als selbständig gesetzten Momente des Unendlichen bleiben doch eben Momente des Einen, in dem sie ihr Sein haben, in das sie wieder verschwinden. Dies erscheint dem Verstand als inkonsequent. Und doch birgt es die tiefe Wahrheit, daß alles Endliche Moment des Unendlichen ist, in ihm sich vereinen, aufgehen muß. In der Religion der Phantasie erscheint dies an sich Seiende als Substanz, als das Einfache, Abstrakte, als B r a h m. Brahm ist so Grund aller Existenz, es erschafft Götter, Welt, Menschen. Als Allgemeines wirkt es bewußtlos. Brahm ist also nicht Subjekt. Die oberflächliche Personifikation des Brahm als Brahma ändert an dieser Grundbestimmung nichts. Als Substanz

Digitized by Google

kann Brahm als das Träge, die formlose Materie gedacht werden und so wird denn in vielen indischen Kosmogenien ein höheres schöpferisches Princip postuliert. Meist jedoch erscheint die Schöpfung der Welt als ein Verhalten Brahms zu sich selbst d. h. als Denken, auch den Ausdruck „Wort" finden wir als Bezeichnung der Schöpferthätigkeit. Brahm erzeugt sich selbst durch Denken. Dies kommt nahe heran an die Wahrheit, ebenso der weitere Gedanke, daß, da das Denken besonders im Menschen gewußt wird, dieser im eminenten Sinne Brahm ist, er sich also im Gebet zu seinem eigenen Wesen erhebt. Aber wenn der Hindu sagt: ich bin Brahm, so heißt das auf dieser Stufe doch wesentlich nichts anderes als: ich bin ein Teil jener ruhenden Substanz. Darum erscheint ihm auch alles Individuelle seiner Existenz seinem wahren Wesen unangemessen, und er strebt, sich von der erfüllten Gegenwart loszusagen und sich fortwährend in jenem bewegungslosen, abstrakten Selbstbewußtsein zu erhalten.

Ist Brahm die Substanz, so hat alles Einzelne, Unterschiedene kein Recht zur Existenz; es ist Güte, wenn trotzdem das Einzelne besteht, es ist Gerechtigkeit, wenn es vergeht, daß es nicht ist. Diese drei Bestimmungen: Substanz, Güte, Gerechtigkeit folgen so aus dem Begriff der Substanz und dem Vorhandensein des Einzelnen. Diese Dreiheit, die doch wieder nur eine Einheit ist, finden wir denn auch als Trimurti. Das erste ist Brahm als Substanz, dann folgt Vischnu, die Inkarnationen Brahms, in denen Brahm sich als Einzelwesen darstellt. Soweit erkennen wir wieder tiefe Wahrheit: Gott allein ist und setzt Bestimmungen in sich. Dann aber müßte die Rückkehr Gottes zu sich erfolgen. Doch diese versöhnende Rückkehr des Endlichen zum Unendlichen wird hier verzerrt zur wilden Zerstörungsmacht des Endlichen, zu Siwa. Damit verwirrt sich diese Religion zu einem wüsten Durcheinander. Denn da einmal die Harmonie unterbrochen ist, so stellt nun bald dieser bald jener von der Trimurti sich allein als das Wahre hin. Und neben ihnen besteht das Gewirr der übrigen indischen Gottheiten, die, da sie, ohne Halt an den Denkbestimmungen zu haben, haltlos neben und durcheinander wirbeln, bald wie nebelhafte Schatten verschwinden, bald sich hervordrängen, so daß jetzt Indra, jetzt ein anderer Gott als Brahm selbst erscheint.

Der Mensch war seinem Wesen nach Brahm. Aber da er noch Individuum ist, so muß er, um nur Brahm zu werden, vollkommen auf alles Bewußtsein, alles Wollen, alle Bedürfnisse und Leidenschaften verzichten. Solche momentane Concentration auf sich ist das Gebet. Im Gebet kann demnach jeder Hindu sagen: ich bin Brahm. In vollkommener Weise durch die Geburt sind die Brahminen Brahm, sie lesen die Veden und sind Brahm, und in ihnen schaut das Volk Gott an, denn das empirische Bewußtsein verlangt eben eine sinnliche Anschauung des Höchsten. Nur durch ungeheure Anstrengungen kann ein anderer Hindu sich zu

Digitized by Google

gleicher Würde aufschwingen. Viele Jahre lebt er der Selbsttötung, verharrt oft sprachlos in dumpfer Starrheit, läßt sich gar lebendig eingraben, bis auch er endlich vollkommen Brahm ist und dann alle Macht über die Natur, ja selbst über die Götter besitzt.

Und doch kann man diese Askese, diese Erhebung zu Brahm in unserem Sinne kaum einen Kultus nennen. Denn Kultus war die Erhebung des endlichen Menschen zur denkenden Substanz als einem Gegenständlichen außer ihm. Hier aber wird die Substanz unmittelbar als Ich gewußt. Damit aber verschwinden alle Tugenden und Laster, alle Götter, ja Trimurti selbst in dem einen Selbst. Das Selbst ist unmittelbar Gott. „So wirft das Höchste keinen Reflex in die Erfüllung des Gemütes und des Lebens.“ Darum giebt es hier kein Recht, keine Pflicht, keine Sünde; und darum ist diese Religion in der Praxis durchaus unsittlich, das menschliche Wesen kann in keiner Weise Wert haben, da es erst Wert durch seine Negation bekommt. Und so opfern Eltern ihre Kinder, Männer und Frauen stürzen sich in die Flammen oder in die Fluten des Ganges, und dies alles nicht, um Gott zu versöhnen, sondern um dem Leben erst Wert zu geben.

4. Die Naturreligion im Übergange auf eine höhere Stufe.

Zwei Unvollkommenheiten traten uns in der Religion der Phantasie besonders entgegen:

1. daß Brahm und die Götter, also das Unendliche und seine Momente auseinanderfielen.
2. Daß die unmittelbare Gleichsetzung von Ich und Brahm wahre Religion nicht aufkommen ließ.

Beide Punkte drängen auf eine Lösung der Unvollkommenheit. Noch auf der Stufe der Naturreligion, aber schon im Übergange auf eine höhere Stufe finden wir Versuche einer Lösung.

a) Die Naturreligion des Guten oder die Lichtreligion.

Schon oben sahen wir, daß es Güte ist, wenn in oder neben der Substanz Einzeldinge bestehen. In der Religion des Brahm bestanden die Einzeldinge außerhalb des Brahm, in das sie erst zurückkehren mußten. In der Lichtreligion sind die Dinge Bestimmtheiten des Guten selbst, das in ihnen „präsente Substanz“ ist. So wird aus der Güte d. h. der Möglichkeit, daß Einzeldinge bestehen, hier das Gutsein der Dinge selbst. Damit wird die Substanz aus einem Jenseitigen ein Diesseitiges. Die Dinge sind gut von Natur. Damit wird das Endliche als affirmativ gesetzt. Wir haben hier also eine Vermischung der Substanz und ihrer Momente, aber nur so, daß die Momente sich als positiv behaupten. Alles ist demnach von Hause aus mit der Substanz, dem Guten versöhnt und hat nur die Aufgabe, in ihm zu beharren.

Digitized by Google

Auf dem Standpunkt der Naturreligion muß das Gute eine natürliche Weise des Seins haben. Als solche bietet sich ungesucht das Licht dar. Das Licht, dieses rein Physikalische, ist das Gute, nicht etwa ein Symbol des Guten, sondern das Gute selbst. Sofern das Licht, das Gute hier als Substanz angesehen wird, die sich selbst bestimmt, ist auch unsere zweite Forderung in gewissem Sinne erfüllt, daß das Höchste ein Subjekt sein müsse; aber eben nur gewissermaßen. Denn das Licht wird noch nicht als individuell abgeschlossen betrachtet, und darum können wir auch nur erst von einer „Wurzel der Subjektivität" sprechen.

Ist das Licht die Seele der Dinge, so steht ihm doch ein anderes gegenüber, das erleuchtet wird, etwas dem es sich manifestieren kann. Während aber nach dem Begriff der Religion der Geist zwar auch für ein anderes sein muß, dieses andere aber doch wieder er selbst ist, fällt hier Licht und Erleuchtetes auseinander, dem Reich des Guten tritt ein Reich des Bösen gegenüber. Wir erhalten einen Dualismus, dessen Bestehen es keinen Eintrag thut, daß er einmal aufgehoben werden soll.

Es ist dies die Religion der Parsen. Wenn diese nun das Licht, etwa in der Gestalt der Sonne anbeten, so stehen sie, die von Natur guten Menschen, der besonderen Manifestation des Guten gegenüber. Ihr Gott Ormuds mit seinen Heeren lichter Geister ist nur eine oberflächliche Personifikation des Lichtes, als Allgemeinheit gedacht. Zum Lichtreich gehört alles, was Leben hat; was existiert als liebend, lebend, kräftig, ist Ormuds; und so nähert sich diese Religion dem Pantheismus. Der Mensch hat in seinem Leben das Leben zu fördern, Gutes zu thun überall und an Jedermann und so mitzuhelfen, daß der Sieg des Ormuds über Ahriman einst eintrete und das Licht, alles durchleuchtend, die Welt zur Vollendung bringe.

b) Die Naturreligion des Rätsels.

Der weitere Fortschritt verlangt die Aufhebung des Dualismus von Gut und Böse. Diese kann sich so vollziehen, daß dieses Finstere, Negative in das Gute selbst fällt. Dadurch wird dieses den Charakter der Subjektivität in höherem Grade erhalten, „denn Subjektivität ist eben dies, die entgegengesetzten Principien in sich zu vereinen und die Gewalt zu sein, diesen Widerspruch zu ertragen und in sich aufzulösen." Wir kommen damit, daß das Unendliche das Negative als seine Bestimmung setzt und dann wieder durch dessen Überwindung sich mit sich vereinigt, der Wahrheit sehr nahe; wir erreichen sie hier darum nicht, weil dieses Thun hier mehr als ein dunkles Gähren erscheint. Doch die ewige Wahrheit erreichen wir schon hier: Gott hat eine Geschichte. Die vorher außenstehenden Mächte sind Bewegungen, Veränderungen in ihm selbst. Das Resultat ist die Vorstellung Gottes als Geist, aber noch nicht als wahrhafte Idealität. Die so gefundene Subjektivität

Digitized by Google

wird nun als Macht gesetzt für alles. Das mit sich einige Subjekt setzt in sich besondere Bestimmungen; auf dem Boden der Naturreligion sind diese Bestimmungen identisch mit dem Wesen überhaupt. Damit ist es gleichgültig, in welcher Gestalt diese Macht sich objektiviert; sie wird daher bald als Mensch, bald als Tier angeschaut. Schon hieraus wird klar, daß die Subjektivität hier in der Mitte steht zwischen der Substanz und der geistigen Subjektivität. Die Richtung zum Wahren ist also da. Und so wird es uns nicht überraschen in dieser Religion, die wir historisch bei den Egyptern finden, neben vielen Inkonsequenzen auch zahlreiche Wahrheitsmomente zu finden.

II.

Die Religion der geistigen Individualität.

1. Allgemeines über diese Stufe.

Von der Herrschaft der Begierde über die Natur gingen wir aus. Wir verfolgten dann den Prozeß, wie der Mensch diese Herrschaft als Macht außer sich objektivierte, indem die Macht zuerst als Substanz und ihre Momente als selbständig neben ihr stehend gedacht wurden. Dann wurden diese Momente wieder auf die Macht bezogen; damit konnten wir von einer Wurzel der Subjektivität sprechen; und schließlich sahen wir, wie noch auf dem Boden der Naturreligion die Subjektivität sich von der Substantialität losreißen will. Der nächste Schritt vorwärts muß sein, daß die Macht in der freien Form der Subjektivität unvermischt hervortritt, daß Gott gewußt wird als frei sich bestimmend, als nach Zwecken handelnde Macht. Bisher hatten wir die Natur als eine an sich seiende Macht angeschaut. Doch sowie Gott als frei sich bestimmende Subjektivität erscheint, kann die Natur keine Macht mehr haben, da Gott ja, gäbe es noch etwas anderes außer ihm, im höchsten Sinne nicht frei wäre. Die Natur wird so herabgedrückt zum Mittel für Gott, sich in die Erscheinung zu bringen, sie ist der „Boden des Erscheinens“ und dem unterworfen, was an ihr erscheint.

Drei Begriffe und ihr Verhältnis zu einander charakterisieren die verschiedenen Religionen dieses Standpunktes.

a) Der Begriff der Einheit.

Ist die Subjektivität absolute Macht, so ist sie Macht, die nur für sich ist, die schlechterdings nichts Sinnliches neben sich verträgt. Diesen Gedanken drücken wir in dem Satz aus: „Gott ist Einer“ d. h. nicht, es ist nur ein Gott, sondern daß das Prädikat „Einer“ das ganze Wesen des Subjektes Gott erschöpft. Gott erscheint dann lediglich als eine Bewegung von sich auf sich zurück. Damit sind alle weiteren Bestimmungen ausgeschlossen;

Digitized by Google

und der Begriff der Einheit ergiebt so sofort den leeren Begriff des Unendlichen, dem es auch keinen weiteren Inhalt giebt, wenn wir ihn als in sich reflektierte Subjektivität fassen.

b) Der Begriff der Notwendigkeit.

1. Die äußere Notwendigkeit sagt aus, daß aus gleichen Ursachen gleiche Wirkungen hervorgehen, daß also, wenn gewisse Umstände konkurrieren, gewisse Wirkungen eintreten. Da diese Umstände sein und auch nicht sein können, so kommen wir hier über Zufälligkeit noch nicht hinaus, denn das Resultat erscheint zwar als notwendig, das Vorhandensein der Umstände ist aber zufällig. Resultat und Umstände erscheinen hier auch innerlich unabhängig. Es ist notwendig, daß ein herunterfallender Stein den Vorübergehenden erschlägt; aber zwischen dem Herunterfallen und dem Vorübergehen findet kein innerer Zusammenhang statt.
2. Die innere Notwendigkeit. „Was in dieser Notwendigkeit geschieht, ist so, daß nicht etwas anderes aus Voraussetzungen resultiert, sondern der Prozeß ist nur der, daß das, was vorausgesetzt wird, auch im Resultat vorkommt, mit sich selbst zusammengeht, sich selbst findet" (Bd. 12, S. 16). Resultat und Voraussetzung sind also nur der Form nach verschieden. Im kosmologischen Gottesbeweise nun glaubt man nachweisen zu können, daß die zufälligen Dinge mit innerer Notwendigkeit eine absolute Ursache voraussetzen. Als Mangel dieses Beweises leuchtet sofort ein, daß die zufälligen Dinge als fester Punkt erscheinen, als Bedingung für das Sein des Absoluten. Die zufälligen Dinge bleiben so außerhalb Gottes, während das wahre Verhältnis beider doch nur das sein kann, daß die zufälligen Dinge zwar sind, daß sie aber wesentlich nur als Erscheinungsformen gesetzt, d. h. negiert werden müssen.
3. Die absolute Notwendigkeit ist die freie Notwendigkeit, die von nichts anderem abhängt. So ist es innere Notwendigkeit, daß der Schuldige gestraft wird. Absolute Notwendigkeit der Strafe tritt ein, wenn der Schuldige die Strafe nicht als etwas äußerlich Erzwungenes, sondern als Folge seines eigenen Willens ansieht. Dann ist die Strafe nichts Äußerliches für ihn, sondern er fühlt sich frei in ihr. Wenden wir diese Notwendigkeit auf Gott an, wie es allein dem Begriffe Gottes entspricht, so erhalten wir als notwendig lediglich eine Beziehung Gottes auf sich selbst. Aber über die Art, wie sich diese Beziehung vollzieht, erhalten wir keine Aussagen. So kommen wir auch mit diesem Begriff über die Subjektivität nicht hinaus. Nähere Bestimmungen über das Wesen

Digitized by Google

Gottes können wir erst erhalten, wenn die Subjektivität sich am Objekt manifestiert. Dies Objekt ist dann Zweck Gottes.

Wir betrachten daher

c) den Begriff der Zweckmäßigkeit.

1. Die äußere Zweckmäßigkeit. Wenn ein endliches Subjekt einen Zweck realisieren will, so muß etwas vorhanden sein, an dem es diesen Zweck ausführt, was wir demnach Mittel, Material nennen können. So kann denn zwar der Zweck als das erscheinen, was dem Material erst den Inhalt, die Seele giebt, aber der Zweck verändert doch eben nur die Form des Materials, das sich so seine Selbstbestimmung bewahrt. Zweck und Mittel bleiben einander äußerlich.

2. Von innerer Zweckmäßigkeit kann man da sprechen, wo der Zweck sein Mittel an sich hat, etwa bei einem Organismus. Aber wenn so das organische Leben unorganische Stoffe durch seine Organe aufnimmt, sich assimiliert, so sind zwar die Organe das Mittel, welches es an sich hat, aber das Unorganische existiert selbständig, ist nicht vom Organischen gesetzt, und so haben wir auch hier nichts wesentlich anderes als äußere Zweckmäßigkeit. Wie kommt es denn aber nun, daß, wo Mittel und Zweck gleichgültig neben einander bestehen, wo der Zweck, der sich realisieren will, sich die Mittel nicht selbst setzt, er trotzdem seine Mittel vorfindet? Die Vernunft postuliert ein drittes, das diese Kongruenz beider gesetzt hat, sie führt das Postulat vor im physikotheologischen Beweis vom Dasein Gottes. Die in sich geschlossenen Einzelexistenzen sind mit ihrer Existenz durchweg auf einander angewiesen. Von selbst oder aus Zufall können die Dinge nicht so übereinstimmen, darum wird ein anordnendes, vernünftiges Prinzip gefordert. Dieser Schluß geht aus von der Beobachtung der zufälligen, uns umgebenden Dinge. Die Beobachtung aber hat ihre Schranken. Wir kommen durch sie wohl zur Anerkennung einer großen Macht, großen Weisheit, großen Einheit, nie aber zur Allmacht, Allweisheit, absoluten Einheit. Aber auch die beobachtete Zweckmäßigkeit selbst erregt Verdacht, denn das, was eben Zweck schien, etwa die Pflanze, das Tier unorganischen Stoffen gegenüber, erscheint sofort als Mittel etwa dem sie verzehrenden Menschen gegenüber. Kurz, durch Beobachtung kommen wir nur zu relativer Zweckmäßigkeit und jedenfalls nicht auf Gott als Geist, sondern nur etwa auf die Lebendigkeit der Natur. Im religiösen

Digitized by Google

Gefühl erst vollzieht sich der Übergang von der Lebendigkeit der Natur auf Gott, den Geist. Oder besser: Das religiöse Gefühl überträgt das Amt der vernünftigen Anordnung der sinnlichen Dinge dem von anderswoher als Geist gewußten Gott.

Wir erhalten also hier Gott als eine nach Zwecken handelnde Macht, die demnach Weisheit ist. Da aber diese absolute Macht zugleich alles ausschließende Subjektivität war, so kann die Welt hier nur als *zufälliger* Zweck Gottes erscheinen. Die Weisheit und ihren Zweck zu einer *konkreten* Einheit zu vereinigen, ist Aufgabe einer höheren Stufe.

Je nach dem Verhältnis der Macht zu dem zufälligen Endzweck haben wir drei Formen der Religion auf dieser Stufe.

1. Die Macht wird von dem religiösen Gefühl durchaus nur als geistige Subjektivität empfunden. Dann kann nur sie existieren, Gott ist wesentlich einer, nichts neben sich duldend, was Selbständigkeit hätte. Soweit die Macht Weisheit ist d. h. nach Zwecken handelt, muß sie die Zwecke realisieren. Aber das, was dann von ihr gesetzt wird, ist nichts Wesentliches, sondern für sie rein Accidentielles. Der Zweck der Macht erweist sich darum als ein unendlich beschränkter, niedriger. Wir sind hier noch weit ab von dem Ziele, daß das Sinnliche in das Unendliche aufgenommen und beides zu einer Einheit verklärt wird. *Die Religion der Erhabenheit.*

2. Die zweite Form giebt dem Natürlichen einen höheren Zweck, ja vereinigt in gewissem Sinne Mittel und Zweck. Sie sieht nämlich das Sinnliche als Zeichen des Geistigen an. Gott erscheint am Endlichen als Schönheit. Ist die bunte Welt Abbild von geistiger Subjektivität, so kann es viele Subjekte, Mächte geben, für welche die verschiedenen Dinge Mittel, d. h. hier Ort des Erscheinens sind. Das Allgemeine, dessen Bestehen nicht geleugnet wird, sondern das sich unmittelbar aufdrängt, kann dann neben diesen Subjekten nicht auch noch als Subjektivität gedacht werden; als subjektslose Macht schwebt es als dunkles Fatum, als weisheitslose, kalte Notwendigkeit über dem Schönen. *Die Religion der Schönheit.*

3. Irgend ein endlicher besonderer Zweck kann für den allgemeinen gehalten werden. Die Allgemeinheit, die so entsteht, ist dann eine empirisch-äußerliche, die, da der Zweck ein endlicher ist, doch im höchsten Sinne zwecklos ist: *Die Religion der äußeren Zweckmäßigkeit.*

Digitized by Google

2. Die Religion der Erhabenheit: Die jüdische Religion.

Das Absolute, Gott ist hier bestimmt als reine Subjektivität. Wird diese zugleich als das Allgemeine aufgefaßt, so ist für nichts anderes mehr Raum: Gott ist Einer. Es verschwindet jede natürliche Weise des Seins für Gott: Gott ist gestaltlos. Hier ist der Boden, dem der ungeheure Gedanke entstammt: es ist nur **ein** Gott; und damit stehen wir hier an der Schwelle der wahren Gotteserkenntnis. Ist dieser Gott zugleich Weisheit, so ist damit unmittelbar gegeben, daß er seine Zwecke realisiert, daß er schafft. Da nur er existiert, so ist das Erschaffen eine Vermittelung Gottes in sich; er schafft daher aus nichts Materiellem, sondern aus sich, dem Unmateriellen, schafft er das Materielle, die Welt. Die Welt ist so in gewissem Sinne Gott, sie fällt in sein Selbst; das von Gott, was die Welt ausmacht, „fiel von der Intelligenz in den Schlaf.“ Trat aber Gott in seiner Thätigkeit des Schaffens nicht an ein anderes heran, an dem er sich hätte unterscheiden können, so ist sein Schaffen ein inneres Thun. Dann ist er aber auch nur in sich seiende Subjektivität, nicht jedoch konkreter Geist in unserem Sinne.

Gott erschien der Welt gegenüber zuerst als absolute Macht. Dieser gegenüber hat das Einzelne kein Recht zu existieren. Existiert es trotzdem, so ist es Güte Gottes. Seine Gerechtigkeit manifestiert sich, wenn das Nichtige als Nichtiges aufgezeigt wird, wenn es vergeht. Da die Welt Gott gegenüber nur negativ, unwesentlich ist, so kann sein Verhältnis zu ihr nicht sein ganzes Wesen ausmachen, während nach dem Begriff Gottes Verhältnis zur Welt der **notwendige** Gang seiner Selbstdarstellung sein sollte. Darum erscheint hier das Sterben und Vergehen des Endlichen nicht als versöhnende Rückkehr zu Gott, sondern als berechtigtes Dahinsterben vor dem Zorn Gottes.

Die Welt ist damit entgottet und entgöttert. Die Dinge, die existieren, haben keine Selbständigkeit, kein göttliches Sein mehr wie in der Naturreligion, sondern nur ein Sein, das streng unter die Verstandeskategorien fällt. Damit kommt ein verständiger Zusammenhang in die Erscheinungswelt. Die Phantasie, die bisher geherrscht hatte und die Welt voller Götter sah, weicht nun der Prosa des nüchternen Verstandes. Ist Gott weise und die Welt sein Zweck, so muß die Welt weise d. h. zweckmäßig eingerichtet sein. Darum manifestiert sich Gott in der Natur. Dem Begriff nach war der einzige Zweck Gottes, sich selbst zu wissen. Dies wird hier noch nicht erreicht. Aber als wahrer Boden der Manifestation wird auch hier schon der Geist, aber der endliche Geist angesehen. Dem Menschen also will Gott sich offenbaren, damit er vom endlichen Geist gewußt werde. Die Ehre Gottes bei den Menschen erscheint somit hier als der Hauptzweck Gottes: nicht nur das jüdische Volk, sondern alle Völker sollen den Herrn preisen. Preisen den Herrn heißt aber zugleich thun, was seine Ehre fordert,

Digitized by Google

den eigenen Willen dem Willen Gottes gemäß gestalten. Darum spielt das Gesetz Gottes hier die große Rolle, das Wandeln vor Gott. Das Rechtthun hat seinen Sitz in der inneren Willensrichtung des Menschen, der die Natürlichkeit des Daseins als ein Äußeres gegenübertritt, die dann in Beziehung gesetzt werden soll zu dem Inneren. Der Mensch meint nun, daß, wenn Gottes Wille die äußere Natürlichkeit setzt und regiert, und wenn der Mensch seinen Willen in Kongruenz mit dem Willen Gottes hält, es ganz notwendig folgen müsse, daß dann die Umgebung des Menschen von Gott auch demgemäß gestaltet werden müsse d. h. dem Frommen muß es auf Erden gut gehen. Von dieser Zuversicht zeugt das ganze Alte Testament. Ist das Rechtthun aber Ausfluß der innersten Willensrichtung, so ist der Mensch damit auf sein Inneres gewiesen; er steigt von der Zerstreuung der Außenwelt in die Tiefen seines Geistes hinab und sehnt sich mit ganzer Seele nach der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Kann so nur der Mensch Gott erkennen und ihn preisen, so ist er in ganz anderem Sinne Ebenbild Gottes als die Natur. Kann der Mensch jedoch auch widergöttlich handeln, so stehen wir vor der Frage: wie ist das möglich, wie ist das Böse in die Welt gekommen?

Hier darf nicht einfach gesagt werden: das Gute ist und ebenso das Böse; sondern hier, wo Gott die Macht ist und wo alles nur durch ihn ist, da ist das Böse ein Widerspruch, denn Gott ist das absolut Gute. Die jüdische Religion sucht diesen Widerspruch zu lösen in der Erzählung von Adams Sündenfall. Wollte diese Geschichte nur sagen, Gott habe dem Menschen ein Verbot gegeben, um seinen Gehorsam zu prüfen, der Mensch jedoch habe im lächerlichen Hochmut, um Gott gleich zu sein, das Verbot übertreten und sei dann hart bestraft worden, so genügt sie nicht. Denn ein solches Verbot Gottes wäre kindisch, und die Menschheit sträubte sich mit Recht dagegen, für fremde Schuld zu büßen. Es liegt vielmehr ein tiefer spekulativer Sinn in dieser Parabel. Es ist die Geschichte der Menschheit selbst, die erzählt wird. Der Mensch ist zuerst im Stande der Unschuld und damit keiner Zurechnung fähig. Dieser Zustand muß aufgehoben werden, wenn der Mensch zum Bewußtsein erwacht. Die dadurch entstehende Trennung soll wieder aufgehoben werden. Dies drückt unsere Geschichte so aus, daß sie sagt, der erste Zustand hätte gar nicht verlassen werden sollen. Das ist natürlich eine Inkonsequenz, denn jene Erkenntnis des Guten und Bösen ist gerade das Edelste, was der Mensch hat. Allerdings ist sie ein gefährliches Geschenk, denn in der durch sie gewonnenen Freiheit liegt das Gute und das Böse als möglich. So liegen zwei Wahrheiten in dieser Geschichte:

1. die Notwendigkeit des Eintritts in den Zustand der Erkenntnis,
2. die Ahnung, daß dieser Zustand nicht der Letzte sei, sondern daß eine Versöhnung kommen müsse.

Digitized by Google

Doch die zweite Wahrheit, die sich in der Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies ausspricht, bringt es noch nicht zu reiner Klarheit, denn das arbeitsreiche Leben des Menschen endet mit dem Tode, der Strafe für den Sündenfall. Die natürliche Trauer hierüber ist hier das Letzte. Es widerspricht der hohen Bestimmung des Geistes, nicht ewig und unsterblich zu sein. Aber über die Empfindung dieses Widerspruchs sind die Juden nicht zur Versöhnung hindurchgedrungen.

Im Kultus der Juden tritt uns als erste Bestimmung die Furcht des Herrn entgegen. In der Furcht erkenne ich etwas an, was Gewalt über mich hat. So hat die Furcht gewöhnlich ein Vorurteil gegen sich. Die Furcht des Herrn aber ist das Bewußtsein vom Absoluten, das alles setzt; sie ist Erhebung vom Endlichen zum reinen Gedanken des Einen. Die Furcht des Herrn kennt darum keine Furcht mehr vor etwas Endlichem, da sie in ihrer Erhebung zum Unendlichen alles andere für nichtig hält, sie giebt uns also erst die rechte Beurteilung des Endlichen, und darum ist die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang. So ist sie nicht Abhängigkeitsgefühl, sondern das reine sich Ergehen im absoluten Selbst, „gegen das und in dem das eigene Selbst verdunstet und verschwebt." Die zweite Bestimmung lautet: Gott ist der Herr und Gott des jüdischen Volkes. Dieses Gebundensein Gottes an eine bestimmte Nation scheint mit seinem absoluten Wesen in Widerspruch zu stehen. Zwar soll einmal die Ehre Gottes bei allen Völkern offenbar werden. Diese Partikularität Gottes wird also von der subjektiven Seite der Menschen erklärlich. Gott ist der Gott derer, die ihn verehren: „Gott ist das, im subjektiven Geist gewußt zu werden und sich selbst darin zu wissen." Von sich weiß das jüdische Volk, daß es diesen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden, der allem Ziel und Maß gesetzt hat, recht verehrt, und darum ist er der Herr dieses Volkes. Der Dienst Jahwes ist so die einzige Bestimmung des Menschen, des Volkes. Wird dieser Dienst recht ausgeübt, dann muß es Gott ihm auch wohlgehen lassen; wenn nicht, sieht es sich von Strafen bedroht, die ebenfalls vorwiegend Verlust des Besitzes und Wohlergehens sind.

3. Die Religion der Schönheit: die griechische Religion.

Auf unserer Stufe ist Gott Subjektivität, sich selbst bestimmende Macht. In der ersten Hauptform war Gott als der Eine, alles Ausschließende, schlechthin unbestimmt, sein Zweck, die Welt mußte als der beschränkteste erscheinen.

In der griechischen Religion „besondert" sich diese allgemeine Macht d. h. es wird die abstrakte Allgemeinheit herabgesetzt zur Besonderheit; zugleich wird die Welt, der Zweck der Allgemeinheit, damit der Allgemeinheit entgegengehoben. Die Besonderung des

Digitized by Google

Allgemeinen kann hier nur so vor sich gehen, daß in der Allgemeinheit besondere Zwecke erkannt werden, die sich subjektivieren, so daß wir einen Kreis göttlicher Subjekte erhalten. Indem diese sich selbst bestimmen, sich realisieren, erscheint die Mannigfaltigkeit der Welt, in und an der sie sich verwirklichen, dadurch zur Göttlichkeit emporgehoben. Die abstrakte Allgemeinheit und die Einzelheit des Zweckes nähern sich so bis zur schönen Mitte. Wo nur ein Gott, wie Jahwe bei den Juden, war, resultierte aus der Einheit Gottes die Weltschöpfung. Wo wir viele Götter haben, werden die Naturmächte nicht als von Einem geschaffen angesehen, sondern ihr Dasein wird vorausgesetzt. Sollen die Götter gleichwohl geistige Subjektivitäten sein, so wird dies am besten so dargestellt, daß die Götter die Naturmächte besiegt haben. Die Theogonie der Griechen geht daher vom Chaos, der Einheit aller Naturmächte, aus. „Zuerst von allem ward das Chaos." Es ist nicht Subjekt. Darum zeugt es nicht, sondern aus ihm wird mit derselben Notwendigkeit, wie es selbst ward, die Erde, Tartaros, Eros. Diese „Besonderheiten" gebären den Himmel, die Gebirge, den Okeanos, alle Naturmächte und zuletzt den Chronos. Diese Periode steht unter der Herrschaft des Uranos. Chronos, der den Uranos vom Throne stürzt, führt eine neue Periode herauf, in der die Naturmächte zeugen und gebären. Damit wird das Gesetzte zum Setzenden, und der Übergang zum Geist ist gefunden: Chronos selbst zeugt die geistigen Götter. Der Geist kann sich einer Naturmacht wie Chronos nicht fügen: es erhebt sich der Kampf der Götter gegen die Titanen; die Götter siegen.

Wie die Geschichte dieser Götter zeigt, hat sich an ihnen eine Einigung des Natürlichen und Geistigen vollzogen, ihre Grundbestimmung ist jedoch durchweg die geistige Subjektivität. Darum wird von den Griechen nicht das Naturelement oder die Naturmacht als Gott angesehen, sondern nur die geistige Subjektivität. Wenn auch die Naturmacht als Subjektivität dargestellt wird, so ist das Ausfluß der Phantasie, oberflächliche Personifikation, so wenn z. B. Helios, Okeanos als Personen gedacht werden. Das geistige Prinzip hat das natürliche sich unterworfen. Darum werden zwar die Naturmächte als weiterbestehend gedacht, aber sie stehen im Dienst der geistigen Götter. Jedoch ist die Subjektivität dieser Götter noch nicht die absolut freie, sondern in ihnen ist noch ein Anklang an das Naturleben, das Natürliche macht noch eine Seite an ihnen aus: Poseidon — das Meer, Apollon — das Licht u. a. Da das natürliche Element bald mehr bald weniger betont wird, so ist eine gewisse Inkonsequenz der Auffassung zuzugeben.

Je mehr die Götter als Subjekte vorgestellt werden, um so mehr wird vieles, was bei Naturmächten guten Sinn hatte, dann, wenn es auf Personen übertragen wird, als unerklärlich, als zufällig empfunden werden. Es entstehen daraus dann Geschichten, zufällige Widerfahrnisse der Götter, die zur Weiterdichtung auffordern.

Digitized by Google

Hieraus ergiebt sich ein Gewirr mythologischer Vorstellungen, so daß schließlich die Götter wie Menschen der Zufälligkeit unterworfen scheinen. Zeus eint diese Götter nicht, sondern führt nur ein hausväterliches Regiment. Die Einheit des bunten Götterhimmels bildet vielmehr das Schicksal, die einfache, inhaltslose Notwendigkeit, die als eine blinde, weisheitslose, trostlose Macht, unverstanden, auch über den Göttern steht. Die daraus sich ergebende Gesinnung, der Verzicht auf den eigenen Willen dem Schicksal gegenüber, ist nicht wertlos, denn Unzufriedenheit, Eigenwille, Verdrießlichkeit verschwinden, und der Mensch erhebt sich durch Anerkennung der Notwendigkeit und den Verzicht auf sich und seine Besonderheit in die Sphäre reiner Ruhe; doch die wahre Harmonie zwischen Unendlichem und Endlichem ist damit noch nicht erreicht.

Wie erscheinen nun diese Götter dem Menschen? Zuerst glaubt der Mensch sie in seinem Innern zu spüren. Achill will in Zorn losbrechen, da fühlt er sich im Innern gehemmt, und diese Hemmung redet er als Pallas an. Das, was Macht im Geiste ist, wird in dieser der Naturreligion entwachsenden Religion zugleich als äußerlich vorhanden aufgefaßt. Das Meer rauscht bei der Leiche Achills: Thetis klagt um ihren Heldensohn. Das Rauschen der Bäume, die Stille im Walde, alle Erscheinungen der Natur sind Manifestationen der Götter. Wie aber werden diese innerlich und äußerlich sich manifestierenden Götter vorgestellt? Die Eindrücke werden von der Phantasie verarbeitet, deren Aufgabe es hier ist, das Abstrakte als ein Äußerliches so konkret zu setzen, daß das äußerliche Sein nicht mehr als solches selbständig ist, sondern nur ein Zeichen vom innewohnenden Geist. Die Phantasie d. h. der Künstler und Dichter producieren die griechischen Götter nicht ihrem Inhalte wohl aber ihrer Gestalt nach. Wenn aber Sinnliches zur Angemessenheit mit dem Geistigen erhoben wird, dann entsteht S c h ö n h e i t. Religion der Schönheit nennen wir darum diese Religion. Nicht geschaffen haben Homer und Hesiod die griechischen Götter, sondern sie gaben dem griechischen Geist zu erkennen, welches seine Götter sind.

Wenn die griechischen Götter freie Geistigkeit haben, dann können sie nur in der Gestalt vorgestellt werden, in der allein freie Geistigkeit vorhanden ist: in der menschlichen. Damit ist den griechischen Göttern der Stempel der Endlichkeit aufgedrückt. Und doch liegt in der Vermenschlichung der Götter ein tiefer Sinn, nur daß er vom griechischen Geist noch nicht denkend erfaßt ist, der tiefe, religiöse Gedanke, daß Gott sich entäußert zur menschlichen Gestalt, daß der Mensch also Gott wesensgleich ist und durch Entäußerung vom sinnlichen Sein zu Gott, zu sich zurückkehrt.

Die griechische Religion ist so die Religion der Menschlichkeit, darum ist in ihr nichts unverständlich, nichts unbegreiflich, es ist im Gotte kein Inhalt, der dem Menschen nicht bekannt ist. Der Mensch steht so im affirmativen Verhältnis zu den Göttern, da er sie kennt, sich mit ihnen eins weiß, seine Leidenschaften, seine

Digitized by Google

πάϑη sind Wirkungen der Götter, die in seiner Brust wohnen. Bald hält Eros seinen Siegeszug ins Herz, bald die Eumeniden, bald hemmt Pallas den Zorn, bald wirkt ein anderer Gott anders. Der Mensch weiß in den Göttern sich selbst, darum durchweht ein Hauch von Freiheit und Heiterkeit diese Religion. — Aber über Mensch und Gott steht die kalte, trostlose Notwendigkeit; und so steht der Heiterkeit eine Trauer gegenüber, die klagt, daß es nun einmal so ist. Resignation ist der typische Ausdruck dieser Trauer. Frei ist der Mensch, wenn er die Identität seines Willens mit dem, was nun einmal so ist, erreicht hat. Besonders diejenigen Individuen, die sich über das Mittelmaß erheben, sich durch ein eigentümliches Wollen von anderen unterscheiden, sind dem Schicksal verfallen. Weil sie im Konflikt sittlicher Mächte eine Macht stark betonen, kann die Lösung des Konfliktes nur darin bestehen, daß die Einseitigkeit des selbständigen Geltens einer Macht abgethan wird, daß das Individuum, das sich zur Verwirklichung einer einzelnen sittlichen Macht aufgeworfen hat, zu Grunde geht. In der Tragödie hat sich der griechische Geist dazu aufgeschwungen, dies blinde Schicksal als ein gerechtes darzustellen; doch auch hier ist das Fatum nicht unendliche geistige Macht, und darum bleibt auch in der Tragödie eine unbefriedigte Trauer das letzte Gefühl.

Sollen die Götter, die als geistige Mächte im Menschen wohnen, verehrt werden, so kann das nur so geschehen, daß der Mensch die Wahrheit der Götter anerkennt und sie in Festen, Gesängen, Spielen, Kunstwerken „an sich vorstellig macht.“ In den Orakeln sucht der Mensch den dunkeln Schleier seiner Zukunft zu lüften; da sein äußeres Leben unter einer dunkeln Schicksalsmacht steht, wagt er nicht, selbst letzte Entscheidungen zu treffen. Aber der Orakelspruch ist stets zweideutig. Der Höhepunkt des Kultus ist hier wie überall die Versöhnung.

1. Die natürliche Seele ist nicht wie sie sein soll. Freier Geist kann sie erst durch Aufhebung des natürlichen Willens, der Begierde werden. Zu solcher inneren Umkehr leiten die Mysterien an. Sie stellen die Reinigung der Seele und ihre Aufnahme in ein hohes mystisches Wesen dar. Sie verstecken aber diesen Grundgedanken unter Symbolen und Unklarheiten.
2. Als ein anderes Negatives, das aufzuheben ist, erscheint ein besonderes Unglück. Man schließt aus dem Unglück auf eine Verletzung der Götter. Wer die Götter gereizt hat, muß durch ein Opfer, also einen Verlust, den er sich zufügt, zeigen, daß er die Macht der Götter demütig anerkennt und seinen Übermut bereut.
3. Mensch, Staat oder Volk begeht ein Verbrechen. Dem Verbrechen muß die Strafe folgen. Das Selbstbewußtsein des Menschen fühlt jedoch die Macht, das Böse ungeschehen

Digitized by Google

zu machen, da das Böse seinen Sitz in der Seele **hat**, diese sich aber reinigen kann. Diese Reinigung **erscheint** bei den Griechen mehr als äußere Reinigung als als **innere** Bekehrung. Nur Oedipus auf Kolonos hat leise **Anklänge** an die christliche Lehre von der Versöhnung.

4. Die Religion der äußeren Zweckmäßigkeit.

Die römische Religion.

Die nächste Forderung des Gedankens ist, daß die *leere* abstrakte Notwendigkeit, die wir bei den Griechen fanden, mit der Besonderheit erfüllt werde, so daß sie einen Zweck in sich hat. Der wahre Fortschritt würde sein, daß erkannt wird: Gott kann nur sich selbst Zweck sein, er objektiviert sich in seinem Zweck, so daß dieser identisch mit Gott ist, und so ein geschlossener, in den Ausgangspunkt, Gott, wieder zurückkehrender Kreislauf stattfindet. In der römischen Religion ist der Zweck einer, aber ein äußerlicher, der nicht in die Natur Gottes, sondern in die Welt, in das menschliche Bewußtsein fällt. Dieser umfassende, aber äußerliche Zweck ist der S t a a t. Da Gott aber noch nicht wahrhaft als Geist erkannt ist, so kann sein Zweck, der Staat, noch nicht Staat im höchsten Sinne sein, sondern er ist wesentlich Herrschaft; und soweit er noch erst im Bewußtsein der sich zu dieser Religion bekennenden Menschen ist, stellt sich die Realisierung des Zweckes dar als Erwerbung der Weltherrschaft.

Fanden wir bei den Griechen als Grundcharakter ihres Wesens die Freiheit und Heiterkeit, weil sie sich selbst in den Göttern wußten, so daß sie im freien Spiel künstlerischer und philosophischer Ideen mit den Göttern schalteten, so tritt uns bei den Römern die Ernsthaftigkeit des Verstandes entgegen, die den einen Zweck festhält und darum, unbekümmert um innere Regungen oder äußere Verhältnisse, auf das eine Ziel losgeht. Diesen einen römischen Gott sehen wir in der **Fortuna publica**; der Zweck ist Roma, oder dasselbe in der Gestalt eines herrschenden Gottes verehrt: **Jupiter Capitolinus**. Dieser Macht gegenüber hat das Individuum keine Geltung. Da sie aber unvernünftige Macht ist, so finden die Besonderheiten in ihr keine Einigung, sondern alles Besondere fällt außer sie: neben Jupiter giebt es eine unendliche Zahl anderer Götter. Denn wenn auch vor dem Staatszweck das Individuum mit seinen besonderen Interessen zurücktritt, so bestehen doch im gewöhnlichen Leben die besonderen Nöte und Interessen, und soweit jener Hauptzweck nicht mit diesen in Kollision gerät, will das Individuum sich auch mit seiner Besonderheit erhalten. Es ist darum mit der unbedingten Unterordnung unter den einen Zweck sehr gut die größte Selbstsucht im Einzelnen vereinbar. In den Dienst dieser Selbstsucht treten darum die anderen Götter, die, aller poetischen Individualität

Digitized by Google

entkleidet, die prosaischsten Zwecke realisieren, dem gemeinen Nutzen dienen. Darum konnten ohne Schaden alle fremden Kulte nach Rom gebracht werden. Denn Jupiter hat sein unantastbares Herrschaftsgebiet. Hier wird auch der Kaiserkult verständlich, denn der Kaiser war eine Macht, die für die prosaischen Zwecke des täglichen Lebens wichtiger war als Febris und Fornax oder die Pest, der auch Altäre gewidmet wurden.

Der Kultus des Jupiter Capitolinus ist der kalte römische Patriotismus, daß gegen das Staatsinteresse alles andere zurücktritt, daß das Individuum ihm gegenüber untergehen muß. Dieser Untergang des Individuums wird darum auch in den Spielen dargestellt. Ströme von Blut fließen, ohne daß ein Interesse der Sittlichkeit vorliegt, sondern kalte Willkür ordnet das Morden an. Jene besonderen Zwecke aber des Individuums, die von den verschiedensten Göttern realisiert werden, erfordern einen Kultus, der bis in das kleinste Detail des täglichen Lebens hineinreicht und schließlich in verwirrten Aberglauben auslaufen muß.

Als aber dieser Zweck erreicht war, als der orbis terrarum dem Jupiter Capitolinus diente, da erkannte die Welt, daß ein endlicher Zweck keine Befriedigung giebt; da that sie in ungeheurem Schmerz Verzicht auf die Endlichkeit, da wurde der Boden bereitet für die wahre Religion des Geistes. Da war die Zeit erfüllet, daß Gott seinen Sohn sandte.

Digitized by Google

Dritter Teil.

Die absolute Religion.

1. Allgemeines über diesen Standpunkt.

Religion war ihrem Begriffe nach Selbstbewußtsein Gottes: Gott weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtsein, das an sich doch nichts anderes ist als er selbst; das andere, das menschliche Bewußtsein weiß sich identisch mit Gott. Dieser Begriff der Religion ist in der absoluten Religion völlig realisiert, der Mensch weiß Gott, soweit sich Gott in ihm weiß; Gott ist der Geist derer, die ihn verehren, seiner Gemeinde. Er ist kein Jenseitiges, Unbekanntes mehr, sondern er ist dem endlichen Geist offenbar. Die absolute Religion ist erstens offenbar. So lange Religion Bewußtsein vom absoluten Wesen war, bestand eine Zweiheit: Bewußtsein und absolutes Wesen. In der absoluten Religion jedoch giebt der Geist, welcher Gegenstand der Religion ist, sich selbst die andere Seite: das als endlich erscheinende, einzelne Bewußtsein. Der allgemeine und der einzelne, der unendliche und der endliche Geist sind damit als unzertrennlich gesetzt, und diese ihre absolute Einheit ist einziger Gegenstand der Religion. Gott setzt, da er als Geist sich manifestieren muß, ein anderes, das aber nur momentan ein anderes ist, denn Gott hebt es in ewiger Bewegung wieder auf. „Es ist also dies sein Sein, diese Unterschiede ewig zu machen, zurückzunehmen und dabei bei sich selbst zu sein.“ Bd. 12, S. 158.

Die absolute Religion ist zweitens eine geoffenbarte d. h. sie ist den Menschen von außen gegeben, sie ist etwas Positives. Von außen gegeben ist vor allem die Lehre. Wie auch die Gesetze, dieser Ausfluß reiner Sittlichkeit, zuerst als etwas Äußerliches an den Menschen herankommen, wie sie aber, wenn sie wahrhaft für uns gelten sollen, von uns als vernünftig und notwendig erkannt werden müssen, so darf die Lehre nichts Äußerliches bleiben, sondern sie muß uns als unsere Wahrheit innerlich werden. Positiv ist ferner die Beglaubigung der Religion durch Wunder. Wahrhaft kann die Religion, dieses Geistige, durch Wunder d. h. sinnliche Veränderungen nicht beglaubigt werden, sondern die wahre Beglaubigung ist allein das Zeugnis des Geistes. Aber da nicht alle Menschen die Wahrheit auf philosophische Weise hervorbringen können, so mögen einige auch auf Autorität hin glauben, und für sie haben Wunder ihre berechtigte Stelle. Positiv ist schließlich das Wort Gottes, in dem für den Christen das Zeugnis des Geistes wahrhaft vorhanden ist. Aber auch der Bibel gegenüber ist das äußerliche Zustimmen nicht der letzte Standpunkt,

Digitized by Google

sondern der denkende Mensch bildet das Gelesene weiter aus, zieht aus ihm Konsequenzen, verarbeitet es zu einem System.

Da in der absoluten Religion Subjekt und Objekt adäquat sind, so ist sie drittens die Religion der Wahrheit. Da in ihr das Subjekt sich zu seinem Objekt nicht wie zu einem Fremden verhält, so ist sie viertens die Religion der Freiheit.

2. Gott in seiner ewigen Idee an und für sich.
Das Reich des Vaters.

Gott in seiner ewigen Idee außer der Welt, raumlos außer der Endlichkeit ist als allgemeine Idee wesentlich im Element des Denkens und noch nicht in dem des Begreifens. Soweit der Mensch denkendes Wesen ist, ist Gott für ihn auch Gegenstand des Bewußtseins, aber nur im reinen Denken. „In diesem reinen Denken ist kein Unterschied, der sie schiede, es ist nichts zwischen ihnen, Denken ist die reine Einheit mit sich selbst.“ (Bd. 12, S. 183.) Dann aber sind bei dieser Einheit zwischen Subjekt und Objekt „beide eigentlich noch nicht vorhanden“ d. h. es ist kein Unterschied da, der sie schiede und zu sich selbst brächte. Es kommt daher zur „absoluten Diremption“. Diese Trennung ist schon damit gegeben, daß jene Einheit Resultat zweier Bewegungen war, die für Subjekt und Objekt einen verschiedenen Ausgangspunkt hatten. Für das Subjekt war das Endliche der Ausgangspunkt, und von da erhob es sich zum Allgemeinen, „wo aller Nebel der Endlichkeit verschwunden ist, wo es Gott denkt“. Das Objekt ist auch eine Bewegung, aber eine die vom Allgemeinen ausgeht, sich in sich unterscheidet, den Unterschied aber nur soweit festhält, daß er die Allgemeinheit nicht trübt. Diese Bewegung, diesen Prozeß des Allgemeinen drücken wir aus, wenn wir sagen: Gott ist Geist d. h. er ist ewig in sich seiende Thätigkeit. Reine Thätigkeit ist Wissen. Zum Wissen gehört etwas, das gewußt wird. Gott in seiner ewigen Idee muß sich also ewig selbst erzeugen als seinen Sohn, in ihm sich ewig von sich unterscheiden, doch so, daß der Sohn, das Andere, das Unterschiedene unmittelbar nur das ist, wovon es unterschieden ist. Wenn wir so im bildlichen Ausdruck von Gott sagen, er zeugt seinen Sohn und ist in dem Gesetzten unmittelbar bei sich selbst, so müssen wir festhalten, daß Gott selbst eben dies ganze Thun ist, er der Anfang, er das Resultat, er dieser Prozeß. Dieser Prozeß mit seinem innergöttlichen Resultat hat seinen Ausdruck gefunden in der Lehre von der Dreieinigkeit. Gott der Vater ist das Allgemeine, Gott der Sohn ist das von ihm Unterschiedene, Gott der Geist ist das Aufheben dieses Unterschiedes oder besser gesagt: die heilige Liebe. Denn Liebe ist das Gefühl, sein Selbstbewußtsein in einem anderen zu haben, erst in ihm wahrhaft befriedigt zu sein, sie ist das Gefühl der Identität zweier Unterschiedener.

Digitized by Google

Die Betrachtungsweise, die Gott durch seine Eigenschaften begreifen will, ist mangelhaft. Denn indem wir in Gott Bestimmtheiten setzen, müssen diese, wenn jede für sich zu Ende gedacht wird, in Widerspruch zu einander treten. Vollends verkehrt ist es, Gott in den Eigenschaften zu betrachten, die er im Verhältnis zur Welt hat. Denn da diese nicht Gottes Verhältnis zu sich, sondern zu einem anderen darstellen, kommen sie erst recht in Widerspruch. In dieser Betrachtungsweise werden Gott und Welt als selbständig neben einander beharrend, beide daher als endlich gedacht. Dieser belassene Unterschied beider ist aber an sich schon ein Widerspruch. Wenn gesagt wird, Gott erschafft eine Welt, so ist das auch ein Übergang vom Begriff zu seiner Objektivierung. Wenn dann aber die Betrachtung ihren Ausgang von dieser Welt, dieser Negation Gottes, diesem wesentlich Andern nimmt, so kommt sie nicht zu der Wahrheit, daß die Welt lediglich als ein sich Bestimmen des Begriffes anzusehen ist, sondern sie bleibt stehen im Unterschied als Unterschied. Diese Betrachtungsweise Gottes, die seine Idee nicht erkennt, ist also nicht spekulativ, sondern sie stützt sich auf die sinnliche Anschauung und den Verstand. Die sinnliche Anschauung kennt nur das Nebeneinander im Raum, das Nacheinander in der Zeit, sie sieht Unterschiede, die so bleiben, nebeneinander, nacheinander, sich gegenseitig ausschließend. Auch der Verstand kann die Idee nicht fassen, er beharrt bei den Denkbestimmungen, die stets selbständig gegen einander bleiben. Nach dem Satze der abstrakten Identität bleibt Endliches eben Endliches, und das Unendliche ist das Jenseitige, das auf der anderen Seite des Endlichen beharrt. Der Verstand begreift es nicht, daß der Begriff sich unterscheiden muß. Wenn der Verstand etwas Unterschiedenes betrachtet, so faßt er jedes als mit sich identisch; daß aber das Unterschiedene vom Begriff wieder vereinigt wird, ist dem Verstande unbegreiflich.

So hat er denn ein leichtes Spiel, in der Dreieinigkeitslehre Widersprüche nachzuweisen. Diese Widersprüche bestehen thatsächlich, aber sie finden durch Vollendung des Prozesses ihre Lösung. So sagt der Verstand: drei kann nicht eins sein. Er setzt die Eins als absolute Selbständigkeit und glaubt dazu um so mehr berechtigt zu sein, als die Drei als Personen gedacht werden. Aber schon die Erfahrung lehrt, daß die behauptete Sprödigkeit der Eins gerade als Person nicht ihr wahres Wesen ist. Denn gerade für die Persönlichkeit ist es charakteristisch, die Isolierung aufzuheben. Sittlichkeit läßt mich gegen andere recht handeln, ich sehe sie als mit mir identisch an. Liebe, Freundschaft, Familie — überall findet ein Aufgeben der Isolierung der „abstrakten Persönlichkeit“ statt, um die „konkrete Persönlichkeit“ zu gewinnen. Wollte man in Gott die drei Personen abstrakt festhalten, so hätte man drei Götter, oder, da das nicht in Gott Aufgehende das Böse ist, in Gott selbst das Böse. Aber in der

Digitized by Google

göttlichen Einheit sind die Persönlichkeiten aufgelöst. Wir sagen zwar: Gott der Vater ist das Allgemeine, Gott der Sohn das Besondere, der Geist ist die Vereinigung; aber wir halten fest, daß der Endpunkt des Prozesses, der Geist, wesentlich auch schon der Ausgangspunkt ist. Wie der Begriff der Lebendigkeit durch das Unterscheiden und den Kampf mit der unorganischen Natur sich erzeugt und erhält, wie er selbst wieder Leben produziert, das nichts anderes als er selbst ist, so daß er seine eigene Voraussetzung ist; wie bei Liebe und Gegenliebe Liebe der Ausgangspunkt für Handlungen ist, durch die Liebe hervorgebracht wird, so daß Liebe ihre eigene Voraussetzung ist: so setzt auch der Geist sich selbst voraus, er ist das Anfangende; und der ganze Prozeß, den wir unter der Idee Gottes darstellen, ist wesentlich nichts anderes als Spiel der Selbstdarstellung Gottes, der Vergewisserung seiner selbst.

3. Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseins und Vorstellens. Das Reich des Sohnes.

Haben wir bisher die Idee Gottes betrachtet, wie sie für das reine Denken ist, so müssen wir nun dazu fortschreiten, diese Idee im Element der Erscheinung zu betrachten. Diese zweite Betrachtungsweise ist notwendig:

1. für das Subjekt, denn für das Subjekt ist die Idee, so lange sie nur im reinen Denken ist, wohl Wahrheit; aber da das Subjekt nicht nur reines Denken, sondern empirisch-konkretes Subjekt ist, so hat sie für dieses erst Gewißheit, sofern sie wahrgenommen ist. Der Fortgang von der Idee zur Erscheinung ist aber
2. auch für die Idee selbst notwendig.

Denn das Unterscheiden Gottes von sich, wie wir es im reinen Denken fanden, war nur ein Spiel der Selbstdarstellung. Aber der Begriff des Unterschiedes fordert, daß das Unterschiedene, das Andere sein Recht erhalte, sein Recht der Selbständigkeit. Dies Selbständige, das die Idee frei aus sich entläßt und infolge ihrer absoluten Freiheit entlassen konnte, ist die Welt.

Das Sein der Welt ist damit als ein Gesetztes bezeichnet, das aus sich keinen Bestand hat, sondern das sofort die Trennung wieder aufheben muß, um zu seinem Ursprung zurückzukehren. In der Sphäre der Erscheinung ist das Andere Gottes die endliche Welt, die, da und solange sie selbständig außer Gott ist, gewissermaßen als von Gott abgefallen angesehen werden kann. Im engeren und eigentlichen Sinne tritt in der endlichen Welt als das Andere Gottes der endliche Geist, der Mensch auf.

Der Mensch ist an sich gut, denn er ist Geist und als solcher das Ebenbild Gottes. Der Mensch ist also gut seinem Begriffe nach. Aber eben da er Geist ist, darf er nicht in diesem „an sich"

Digitized by Google

beharren, sondern er muß in eine Trennung seines Begriffes und seines unmittelbaren Daseins eintreten. Diese innere Entzweiung ist direkt Folge seiner Natur. Wir sagen daher mit gleichem Recht: der Mensch ist von Natur böse. Diese Trennung, diese Schuld muß eintreten, denn im Zustande des „an sich“, dem Zustande der Natürlichkeit oder Unschuld war der Mensch unzurechnungsfähig.

Das Heraustreten aus dem Zustand der Unschuld ist Folge der Erkenntnis; mit der Erkenntnis entsteht Selbstbewußtsein; Selbstbewußtsein als Selbstsucht ist Quelle des Bösen. Mit dem Selbstbewußtsein geht aber dem Menschen zugleich die reine Gewißheit seiner selbst auf; er fühlt seine Würde; das Erwachen des Selbstgefühls ist also auch Voraussetzung und Ermöglichung der Versöhnung.

Hieraus ergiebt sich, daß der Mensch im Zustande der Erkenntnis sich noch nicht in voller Harmonie mit sich selbst und mit Gott weiß, sondern es stürmen Gegensätze in ihm, die ihn sehnend nach Versöhnung ausblicken lassen. Zuerst fühlt der Mensch sich im Gegensatz zu Gott. Er fühlt diesen Gegensatz als ungeheuren Schmerz über sich selbst. Diesen Schmerz kann er nur fühlen, da und wenn er ein Bewußtsein des Guten, des Affirmativen in sich hat; er fühlt, daß er als natürlicher Mensch der Wahrheit des Guten, die er in sich trägt und die er um so tiefer fühlt, je mehr er sich in sich versenkt, unangemessen ist. Der Mensch fühlt sich aber auch im Gegensatz zur Welt stehend. Seine Befriedigung, seine Ansprüche haben kein Recht, finden an anderen Mächten, die mit denselben Ansprüchen neben ihm stehen, ihre Vernichtung. Wenn selbst das, was er als gut, als Forderung der Sittlichkeit tief in sich fühlt, keine Befriedigung findet, dann ist der Mensch im tiefsten Unglück. Mit sich selbst in Widerspruch, von der Welt abgestoßen und unbefriedigt zu sein, das ist das Leiden der Welt. Und wenn der Mensch, um hiergegen eine Versöhnung herbeizuführen, sich auf sich selbst zurückzieht, so ist diese Flucht aus der Welt auch eine Flucht aus der Wirklichkeit des eigenen Willens, und sie bringt darum keine wahre Versöhnung.

Und doch drängt diese Entzweiung, die sich zu ungeheurem Schmerze vertiefen kann, zur Versöhnung. Dies Bedürfnis der Versöhnung kann nur so befriedigt werden, daß das Subjekt zu dem Bewußtsein kommt, daß dieser Gegensatz nicht die Wahrheit ist, sondern daß es seine Aufhebung erreichen kann. Die objektive Voraussetzung ist dann aber die, daß der Gegensatz thatsächlich schon aufgehoben ist, so daß für das Subjekt die Versöhnung dann eintritt, wenn es diese Thatsache erkennt. Die Einheit Gottes und des Menschen ist also Voraussetzung für die Thätigkeit, die dem Menschen bei der Versöhnung zufällt.

Die Wahrheit, daß der schmerzlich gefühlte Gegensatz zu Gott gar nicht besteht, muß, wenn sie Voraussetzung zur Versöhnung ist, dem Menschen in irgend einer Weise erscheinen, damit er gewiß wird, daß er trotz der Unangemessenheit, in der er sich Gott gegen-

Digitized by Google

über weiß, identisch mit Gott ist, daß die Endlichkeit, das Anders-sein, die Schwäche des Menschen dieser Identität keinen Eintrag thut.

Diese Offenbarung der Versöhnung ist die Menschwerdung Gottes, seine Erscheinung im Fleisch. Diese dem Verstande unfaßliche Offenbarung ist möglich und nötig. Möglich, weil Gott thatsächlich identisch mit dem endlichen Geist ist. Nötig, weil die Wahrheit über die Natur Gottes und des endlichen Geistes dem Menschen nur so gewiß gemacht werden kann, daß Gott thatsächlich die Form der Endlichkeit annimmt. Erst hieraus kann dann der Mensch seine Identität mit Gott erkennen. Darum mußte Gott in einer einzelnen Persönlichkeit erscheinen, die alle Bedürfnisse und Schranken menschlicher Natürlichkeit an sich trug, und die doch zeigte, daß diese Endlichkeit und Schwäche die wesenhafte Einheit mit Gott nicht ausschließt. Christus ist demnach auf der einen Seite wahrer Mensch, nur daß die besonderen Leidenschaften der Welt, ja auch die Interessen der Weltlichkeit, mit denen Rechtschaffenheit wohl zu vereinen ist, bei ihm nicht Platz greifen, denn er lebt allein der einen Wahrheit, die er der Menschheit bringen will: Gott ist Mensch, und der Mensch ist Gott.

Wenn das Ziel der Offenbarung Gottes in Christo so eine völlige Umgestaltung im Innern des Menschen ist, dann bedingt sie zugleich auch eine totale Änderung im Verhältnis des Menschen zu seiner Umgebung. Das, dem der Mensch bisher Wert gab, muß, wenn er sein wahres Verhältnis zu Gott erkannt hat, als unwesentlich bei Seite gesetzt oder vernichtet werden. Das ist die revolutionäre Seite der Lehre Jesu, die so lange besonders hervortreten muß, als die Wahrheit, die positiv durch sie vorbereitet werden soll, noch neu, noch nicht in anerkannter Herrschaft ist. Hierhin gehören die harten Aussprüche Christi, seine asketischen Forderungen, die ein Beiseitelassen aller wesentlichen Interessen fordern. Dieser negativen Seite tritt positiv gegenüber die Verkündigung des Reiches Gottes, zu dem der Mensch sich durch den Verzicht auf die Endlichkeit erheben soll.

Der Tod dieses Individuums Christus gehört in gewissem Sinne noch zur menschlichen Seite seines Wesens; er kann darum als notwendige Folge der revolutionären Seite seines Wirkens betrachtet oder als Siegel bezeichnet werden, das Christus, der Märtyrer der Wahrheit, unter seine Lehre gedrückt hat, und er kann schließlich mit Sokrates Tod auf eine Linie gestellt werden. Aber wer den Tod Jesu nur so betrachtet, der übersieht die andere Seite, die dem Glauben erst die volle Wahrheit offenbart. Christi Tod, ja der gesteigerte Tod als Missethäter stellt die Endlichkeit, Menschlichkeit Jesu in äußerster Konsequenz dar. Für den, der Gott in Christo weiß, ist Gott selbst damit gestorben. Gott aber bleibt nicht im Tode, Christus ist auferstanden, verklärt und zur Rechten Gottes erhöht. Darin, daß Christus nicht im Tode blieb, sondern den Tod getötet hat, zeigt sich, daß die Endlichkeit und Erniedrigung dem, der an sich Gott ist, ein Fremdes, ein

Digitized by Google

Angenommenes sind; Christus hat offenbart, daß die Menschlichkeit zwar Moment im Leben Gottes ist, aber eben darum nur ein Übergang im Prozeß des göttlichen Lebens, etwas, das Gott angenommen hat, um es dadurch als Fremdes an sich darzuthun und zu töten. Wer in Tod und Auferstehung Christi die Vernichtung der Endlichkeit anschaut, der weiß, daß nun die vermeintliche Entfremdung zwischen Gott und Mensch aufgehoben ist, daß Christus die Welt versöhnt hat, indem er zeigte:

1. daß der Mensch präsenter Gott ist trotz der Endlichkeit,
2. daß der Mensch, daß Gott durch Aufgeben der Endlichkeit zu sich zurückkehrt, daß also,
3. und damit ist die Idee Gottes in der Erscheinung klar offenbart, Gott der dreieinige Gott ist, der sich von sich unterscheidet in einem Anderen, der aber dieses Andere auch selbst ist, so daß das Andere göttliche Natur an sich hat, und der dann diesen Unterschied aufhebt, der diese Rückkehr, diese Liebe, der Geist ist.

4. Die Idee im Elemente der Gemeinde. Das Reich des Geistes.

Ein einzelnes Individuum, das zu einer bestimmten Zeit gelebt hat, hat den Menschen das offenbart, wodurch sie zur Gewißheit der Versöhnung kommen können. Die Darstellung der göttlichen Geschichte in Christo ist daher für die Menschen zunächst etwas Objektives. Der weitere Fortschritt ist nun der, daß sie diese Geschichte selbst durchleben, diesen Prozeß selbst durchmachen. Nur der aber kann den Prozeß, den Christus vorbildlich durchlebt hat, vollenden, der weiß, daß die Versöhnung thatsächlich vollbracht ist. Dieser Glaube ist also Voraussetzung für den weiteren Fortschritt. Der Glaube nimmt seinen Ausgangspunkt von der sinnlichen Geschichte; aber indem es dem Glauben nicht um diese Geschichte als solche, sondern nur darum zu thun ist, daß dieser Christus Gottes Sohn ist, verwandelt er den Gegenstand vollständig aus einem sinnlich-empirischen zu einem wesentlichen Moment in Gott selbst. Wie man etwa die Kepplerschen Gesetze nicht darum für wahr hält, weil sie Abstraktionen von einzelnen beobachteten Fällen sind, sondern weil man das Vernunftmäßige der Gesetze erkannt hat, so daß die sinnliche Beobachtung als gleichgültig hinter der allgemeinen Wahrheit zurücktritt, so steht es auch mit der Wahrheit, deren sinnliche Darstellung die Geschichte Christi war. Diese Geschichte bildet den Ausgangspunkt, aber die wahre Beglaubigung der Wahrheit liegt nicht in den sinnlichen und historischen Beglaubigungen dieser Geschichte, sondern in der Erkenntnis von der wahren Idee Gottes. Wenn nun ein Subjekt weiß, daß die Versöhnung an sich vollbracht ist, dann ist es fähig, unbekümmert um die ihm noch anhaftende Endlichkeit, sich in Einheit mit Gott zu setzen, dessen wahres Wesen als Geist und Liebe ihm an Christus aufgegangen ist, dann ist der Mensch Kind Gottes, Mitglied des Reiches Gottes, der Gemeinde.

Digitized by Google

Die Gemeinde bilden also alle die, die den Prozeß, sich mit Gott in Eins zu setzen, vollbracht haben, so daß der Geist Gottes in ihnen wohnt. Die Wahrheit von der Versöhnung Gottes mit den Menschen muß gewußt werden. Die Weise ihres Erscheinens ist daher, daß sie gelehrt wird. Dem Subjekt, das in dieser Lehre geboren wird, tritt diese Wahrheit von vornherein als geltend entgegen. Das Kind ist, obwohl selbst noch bewußtlos, doch bestimmt, an dieser Wahrheit teilzunehmen. Die Kirche drückt diese Bestimmung durch die Taufe aus. Die Taufe zeigt an, daß das Kind nicht im Elend, sondern in einer Welt geboren ist, in der das Böse an sich überwunden, Gott an sich versöhnt ist. Die Wahrheit kommt darum an das Kind als Autorität. Der Schmerz über die Unangemessenheit im Verhältnis zu Gott ist ihm damit nicht ganz abgenommen, aber er ist gemildert, da der einzige Feind jetzt nur noch sein eigenes Herz ist. Zunächst wird die Wahrheit durch Angewöhnung zum Bewußtsein gebracht. Das Ziel ist nicht mehr eine Überwindung des Bösen an sich, sondern die Aufgabe der Lehre und das Wirken der Gemeinde hat den Zweck, die Wahrheit, daß das Böse an sich überwunden ist, dem Einzelnen immer tiefer zu eigen zu machen, so daß sie schließlich seine Wahrheit wird. Soweit aber im Einzelnen doch noch das Böse aufkommt, ist es auch hier an sich vergeben, es kommt nur darauf an, daß der Mensch durch Erhebung zu dieser Wahrheit, durch Versenkung in das wahre Wesen Gottes dieser Vergebung gewiß wird. So liegt die Vergebung der Sünden im Glauben an die durch Christus offenbarte Versöhnung. Das Höchste ist der Genuß dieser Einheit mit Gott, der im Abendmahl dargeboten wird.

Diese Versöhnung darf nicht nur im Bewußtsein als unio mystica sich äußern, sondern sie muß in der Wirklichkeit vor sich gehen, der das Subjekt angehört und zu der es in den mannigfaltigsten Beziehungen steht.

Abzulehnen ist darum die Versöhnung, die, der Welt ganz entsagend, sich in ein negatives Verhältnis zur Welt setzt, auch zu der Welt im Subjekte selbst d. h. dem Triebe zur Natur, zum geselligen Leben, zur Kunst und Wissenschaft. Nicht viel besser ist die Versöhnung, die die Weltlichkeit zwar als seiend anerkennt, aber sagt, da sie etwas Unheiliges sei, so müsse sie, da sie nun einmal nicht fortgeschafft werden könne, geduldet und von der Religiosität möglichst zurückgedrängt werden. In alle Verhältnisse von Staat und Familie, in alle Thätigkeit wird dadurch eine Entzweiung hineingetragen, indem sie dem Menschen als etwas Unheiliges erscheinen, bei dem er eigentlich nicht wahrhaft bei sich sei. Dieser Widerspruch löst sich auf in Sittlichkeit, welche die Wirklichkeit gerade als den Boden ansieht, in dem sich die Religion, die Göttlichkeit realisieren soll, im geordneten Staatsleben, in der Familie. In der Sittlichkeit ist die Versöhnung der Religion mit der Weltlichkeit vollbracht.

Digitized by Google

Epikrise.

Eine erschöpfende Kritik der Hegelschen Religionsphilosophie müßte zunächst untersuchen, welche Stellung diese im Ganzen des Systems einnimmt und ob sie in organischem Zusammenhang mit ihm steht. Das Recht dieser Stellung wäre zu erweisen und dann das ganze System einer kritischen Würdigung zu unterziehen. Die Kritik der Hegelschen Religionsphilosophie würde so sofort eine Kritik des ganzen Systems werden. Diese zu geben, kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Aber eine Darstellung von Gedanken und Einwürfen, die der eigentümliche Inhalt gerade dieses Werkes in uns erregt, mag versucht werden. Daß bei einer solchen Epikrise der religiöse und philosophische Standpunkt des Verfassers ein Faktor ist, der sich nicht ganz wird eliminieren lassen, kann nur der beanstanden, der an eine voraussetzungslose philosophische Kritik glaubt.

1. Der Gesamteindruck.

Hotho schreibt in den Vorstudien für Leben und Kunst über Hegels Kathedervortrag: „Stockend schon begann er, stockte weiter, fing noch einmal an, hielt wieder ein, sprach und sann, das treffende Wort schien für immer zu fehlen, und nun erst schlug es am sichersten ein, es schien gewöhnlich und war doch unnachahmlich passend, ungebräuchlich und dennoch das einzig rechte. Das Eigentlichste schien immer erst folgen zu sollen, und doch war es schon unvermerkt und so vollständig als möglich ausgesprochen. Nun hatte man die klare Bedeutung eines Satzes gefaßt und hoffte sehnlichst weiterzuschreiten. Vergebens. Der Gedanke, statt vorwärts zu rücken, drehte sich mit den ähnlichen Worten stets wieder um denselben Punkt. Schweifte jedoch die erlahmte Aufmerksamkeit zerstreuend ab und kehrte nach Minuten erst plötzlich zu dem Vortrage zurück, so fand sie sich zur Strafe aus allem Zusammenhange herausgerissen. Denn leise und bedachtsam durch scheinbar bedeutungslose Mittelglieder fortleitend, hatte sich irgend ein voller Gedanke zur Einseitigkeit beschränkt, zu Unterschieden auseinandergetrieben und in Widersprüche verwickelt, deren siegreiche Lösung erst das Widerstrebendste endlich zur Wiedervereinigung zu bezwingen kräftig war."

In gewissem Sinne läßt sich dasselbe von dem Schriftsteller Hegel sagen, wenngleich Scherer ihm doch Unrecht thut mit der Behauptung, Hegel habe die Sprache mit vollendeter Barbarei behandelt. Die aus Kollegheften mosaikartig zusammengesetzte Religionsphilosophie ist allerdings infolge dieser Entstehung ein

Digitized by Google

schwer zu lesendes und nicht leicht darzustellendes Buch. Und doch hat der Leser schließlich den Eindruck eines zwar schwer mit dem Stoffe ringenden, ihn dann aber siegreich bewältigenden Geistes. Und gerade darin, daß nicht fertige Resultate in glatter, fließender Rede dargestellt werden, sondern daß man einen Einblick in die geistige Werkstatt gewinnt und das Resultat entstehen sieht, liegt ein eigenartiger Reiz. Ist man aber am Ziele angelangt und blickt nun von der erstiegenen Höhe zurück, dann geht es einem wie dem Bergsteiger, der über Felsengewirr, Klippen und Abgründe hinweg einer Bergspitze zustrebt. Hat er die Spitze erreicht, so löst sich das Gewirr zu klaren Formen und sicheren Linien, und die wirre Masse wird zu einem architektonisch sich aufbauenden Ganzen. So lernt man bei Hegel die Gestaltungskraft bewundern, die den gewaltigen Stoff, dessen einzelne Teile sich spröde abzustoßen scheinen, dessen Schwere und Menge schier erdrückend ist, ordnet, gestaltet und zu einem systematischen Ganzen verarbeitet.

2. Die religiöse Grundstimmung.

Überall, wo wir neue, bedeutsame Aussagen über Religion und Frömmigkeit antreffen, tragen sie den Stempel eines eigenartig bedeutsamen Individuums. Nirgend berührt eine Differenz zwischen Sein und Reden unangenehmer als im Gebiet des religiösen Lebens. Nur wo ureigenste persönliche Erfahrung vorhanden ist, wo der Mund aus der Überfülle des Herzens redet, sind wir geneigt, die vorgetragenen Ansichten ernsthaft zu würdigen. Darum kann nur da ein wirklicher Fortschritt im religiösen Erkennen stattfinden, wo in einem Individuum die Religion ein eigenartiges Erlebnis wird. Paulus, Augustin, Luther sind Belege für unsere These. Hegel ist nun entschieden ein tief religiöser Mann von unangreifbarer Frömmigkeit. Aber die Religion ist für ihn ein Erlebnis neben andern, sie ist nicht *sein* Erlebnis, die religiöse Frage ist für ihn eine Frage neben andern, sie ist nicht *die* Frage, von deren Beantwortung sein individuelles Sein abhängt. Er fragt nicht, wie der religiöse Genius, der mit genialer Einseitigkeit, aber auch mit gewaltiger Energie und unter Einsetzung der ganzen Persönlichkeit nur um die eine Wahrheit ringt, kämpft und leidet. Wo die Religion in ein System als ein Faktor neben anderen eingeordnet wird, wo der Glaube als Vorstufe des Wissens erscheint, wo das Denken dem Glauben erst sein Recht erweisen soll, da wird das religiöse Denken und Fühlen keine Bereicherung und Vertiefung erfahren; es wird es dankbar begrüßen, wenn auch der Denker den Glauben philosophisch begründet, aber nun und nimmermehr kann die Religion in dieser philosophischen Begründung ihre Begründung überhaupt anerkennen.

Das, was in Hegels Religionsphilosophie dem Christentum am wenigsten entspricht, ist nicht seine Dogmatik, auch nicht seine

Digitized by Google

Ethik, sondern es ist seine religiöse Grundstimmung. Jedenfalls ist seine Grundstimmung eine ganz andere als bei Paulus, Augustin und Luther. Religion ist ihm mehr die Lösung des Welträtsels als Erlösung von der Sünde. Man kann ihn daher mit den großen morgenländischen Kirchenlehrern, etwa mit Origines zusammenstellen. Ihm fehlt, und das ist das Charakteristische für ihn, das tiefe, individuelle Sündengefühl. Man fühlt es überall heraus, daß er, wie Dilthey mit einem glücklichen Ausdruck sagt, den Problemen als ein Dichter — Denker gegenübersteht, dessen Gestalten nicht Helden und Frauen sind, sondern die Mächte der Geschichte selber. Diese kühle Abstraktion von der eigenen Persönlichkeit, die es ihm ermöglichte mit klarer Objektivität die verschiedensten Erscheinungen gegen einander abzuwägen, macht es ihm unmöglich, den Kern des Christentums voll zu erfassen, da das Christentum persönliche Erfahrung geworden sein muß, wenn es in seiner ganzen Tiefe dargestellt werden soll. In seiner Lehre von der Sünde zeigt sich deutlich, daß er, wie derselbe Dilthey sagt, „sein eigenes Leben unberührt von der Problematik der sittlichen Welt erhalten hat." Weil er das Böse in sich nicht als etwas Radikales empfindet, weil er jene Stimmung nicht kennt, in der ein Paulus ausruft: (Röm. 7, 18. 19) „denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische wohnet nichts Gutes. Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht, Denn das Gute, das ich will, das thue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich"; weil er jene Stimmung der Augustinischen Konfessionen nicht kennt, weil er nicht das durchlebt hat, was Luther ins Kloster trieb, darum kann er die Sünde auffassen als eine notwendige Phase im Prozesse der Selbstdarstellung Gottes. Darum kann er glauben, daß die Welterklärung, die Offenbarung des göttlichen Wesens als religiöser Impuls genügt. Darum ist der für ihn der größte Theologe und Philosoph, bei dem die Religion ohne Rest im Denken aufgeht. Darum stellt er gar nicht einmal die Frage, ob Religion nicht vorwiegend Sache des **Willens** sei. Weil er und seine Zeit für die pessimistische und asketische Seite des Christentums gar kein Verständnis hat, darum mußte auch die tiefe und tiefsinnige Willensphilosophie Schopenhauers zunächst unverstanden bleiben.

3. Religionsgeschichte unter dem Gesichtspunkt der Entwickelung.

Es war ein großer, fruchtbarer, folgenreicher Gedanke, das Prinzip der Entwickelung auf die Religionsgeschichte anzuwenden und so das Chaos der mannigfaltigsten religiösen Erscheinungen zu einer lichtvollen, klaren, konsequenten Geschichte zu gestalten. Zwar wird jeder Denker, der die Resultate seines Denkens geschichtlich betrachtet, unwillkürlich sein System als das mit Notwendigkeit sich ergebende Schlußglied alles bisherigen Denkens

Digitized by Google

ansehen. Und es wird stets ziemlich leicht sein, die Vergangenheit als einen perspektivisch richtigen Hintergrund zu allen möglichen Bildern der Gegenwart zu gruppieren. Wenn also auch das Prinzip der Entwickelung im geistig-sittlichen, im geschichtlichen Leben nicht mit derselben Schärfe und Klarheit hervortritt wie im Gebiet des Naturlebens, so war es doch ein unendlicher Fortschritt, daß Hegel auch seine Religionsgeschichte als Entwickelungslehre darstellte. Der Gedanke ist allerdings nicht neu. Schon das Alte Testament hat in grandiosen Bildern die Weltgeschichte unter dem Gesichtspunkt einer auf ein herrliches Gottesreich abzielenden Weltentwickelung gezeichnet. Und wenn das Neue Testament von der Fülle der Zeiten spricht, in der Gott seinen Sohn sandte, oder wenn Paulus in Athen die Geschichte der heidnischen Kultur in das Christentum einmünden sieht, so haben wir hier in religiösem Gewande ebenfalls die Lehre einer auf das Christentum als den Höhepunkt abzielenden Weltentwickelung. Und auch darin trifft Hegel den Sinn dieser christlichen Anschauung, daß ihm jene Entwickelung eine stufenweise Offenbarung Gottes ist. Denn wenn auch manche Theologen die Wahrheitsmomente in den heidnischen Religionen vielmehr als kümmerliche Reste der ursprünglichen allgemeinen wahren Gotteserkenntnis denn als neue Ansätze einer beginnenden Wahrheitsoffenbarung ansehen wollen, so wird der Christ doch sich den Glauben nicht rauben lassen, daß Gott auch über der religiösen Entwickelung der nichtjüdischen Völker gewacht hat, um sie für das Reich Gottes vorzubereiten. Soweit also Hegel Weltgeschichte = Heilsgeschichte setzt, vertritt er christliche Gedanken. Wenn er aber die Heilsgeschichte zu einem aus dem Wesen Gottes mit Notwendigkeit sich ergebenden Prozeß der göttlichen Selbstdarstellung machen will, zu einer Rückkehr Gottes zu sich, so sind das mystische Elemente in seiner Religion, durch die bedeutsame christliche Gedanken erstickt werden. Zwar gelingt es seiner Dialektik, das Streben nach Selbstertötung, die Askese und Weltflucht als Zerrbild der Sittlichkeit darzustellen, weil seine persönliche Grundstimmung eine durchaus weltfreudig optimistische ist. Aber wo diese Lehre mit tiefem Gefühl erfaßt wird, muß sie die Wirkung haben, die stets die Mystik gehabt hat, mag sie nun christlich, buddhistisch oder sonst wie gefärbt sein. Nur insofern überbietet Hegel die Mystik, als es ihm nicht genügt, daß der Mensch sich als Gott fühlt, sondern daß er Gott wesentlich in diesem Prozeß des Überganges des Endlichen zum Unendlichen aufgehen, sich erschöpfen läßt.

4. Hegels Gottesbegriff.

Die Vorstellung eines persönlichen Gottes lehnt Hegel ab. Sein Gott ist nicht transcendental, sondern immanent in der Welt, die als notwendiger Faktor der stetigen Selbsterzeugung

Digitized by Google

Gottes erscheint. Als solcher ist sie nichts Festes, sondern ein Werdendes, sich Auflösendes und doch stets wieder als das Andere Gottes mit Notwendigkeit Erzeugtes. Realisiert sich Gott in diesem Weltprozeß als Geist, so ist er aber, und das entgeht Hegel, nur werdender Geist, er ist Geist nur der Möglichkeit nach.

Es darf nun behauptet werden, daß dieser Gottesbegriff nicht das Resultat der Hegelschen Weltbetrachtung ist, sondern ihre Voraussetzung. Er ist das a priori der Hegelschen Philosophie, ihr Axiom. Er ist der für alles andere entscheidende Gesichtspunkt, unter dem er die Welt betrachtet. Es ist ein beachtenswertes Wort Nietzsches: „Allmählich hat es sich mir herausgestellt, was jede große Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires". (Jenseits von Gut und Böse 6.). Der Punkt, wo die Überzeugung des Philosophen die Bühne betritt, ist nun überall da zu suchen, wo vom letzten Grunde der Dinge gehandelt wird. Wenn derselbe Nietzsche a. a. O. sagt, daß die moralischen Absichten in jeder Philosophie den eigentlichen Lebenskeim ausmachten, aus dem jedesmal die ganze Pflanze gewachsen ist, so will das doch nichts anderes sagen, als was Kant schon viel früher und viel klarer gesagt hat, daß die Stellung zu Gott in das Gebiet der praktischen Vernunft fällt. Es wird also wohl auch bei Hegel so sein, daß sein Gottesbegriff nicht aus seiner Logik sich ergab, sondern die Logik ein Unterbau war zu seinem Gottesbegriff. Ist das aber der Fall, dann haben wir bei einer Kritik des Hegelschen Gottesbegriffes eben nicht von seiner logischen, sondern von seiner praktisch-religiösen Begründung auszugehen. Hegels Weltanschauung ist ihrer Grundfärbung nach ästhetisch. Wo der Geist durch die verwirrende Vielheit der Erscheinungen das Typische, das wahre Wesen erkennt, löst er sich selbst von der Verstrickung in die Vergänglichkeit los und verhält sich, wie Schopenhauer sagen würde, rein anschauend, oder wie Hegel sagt, im Zustande des Denkens. Gewiß ist diese ästhetische Betrachtungsweise ein herrliches Mittel, sich über die Welt und ihr Leiden zu erheben. Auch die Ästhetik kennt eine Andacht. Wenn nun Hegels Begabung gerade darin liegt, die Idee einer Sache, eines Prozesses klar zu erkennen, alles, was ihn beschäftigt, in die Sphäre reinen, uninteressierten Denkens zu erheben, so wird auch sein Gottesbegriff wesentlich durch diese Geistesrichtung modifiziert sein. Sein Gott muß ein klares, dem reinen Denken einleuchtendes Weltprinzip sein, das dem Denker ermöglicht, die Weltentwickelung und das eigene Leben als etwas Verständliches, Notwendiges, Ewiges zu verstehen, es sub specie aeternitatis anzuschauen, um in dieser Betrachtung auszuruhen und sich über das Irrsal der Zufälligkeiten zu erheben. Und ist es nicht eine allem menschlichen Streben nach Wahrheit und Welterkenntnis zu Grunde liegende, unausgesprochene Voraussetzung, daß wahre Welterklärung auch wahre Weltversöhnung ist?

Digitized by Google

Die zweite für die Gestaltung seines Gottesbegriffes entscheidende Thatsache ist Hegels Monismus. Ein unausgeglichener Dualismus ist für ihn eine unvollziehbare Vorstellung. Ist doch seine ganze Logik und Metaphysik gegründet auf die Aufhebung scheinbarer Gegensätze. Nur da ist für ihn wirkliche Erkenntnis, wo das Denken diesen Prozeß vorgenommen hat und wo Gott als die Synthese von Welt und endlichem Geist begriffen wird. Trotz Hegels Protest werden wir diesen Monismus Pantheismus nennen. Dieser Pantheismus leistet aber nicht einmal die Aufgabe, um deretwillen Hegel sich zu ihm bekennt: er erklärt die Welt nicht, wenigstens nicht die in Raum und Zeit liegende Welt des endlichen Geistes. In diesem ewigen „Spiel der Selbstdarstellung Gottes" ist kein Raum für eine in der Zeit sich abspielende Geschichte, und es erscheint erst recht unmöglich, daß in dieser Geschichte sich das Thun Gottes erschöpft.

Mit Recht sagt Strauß (Alter und neuer Glaube S. 121): „Hegel hat mit seinem Satze, alles komme darauf an, daß die Substanz als Subjekt oder als Geist begriffen werde, seinen Auslegern ein Rätsel, seinen Anhängern eine Ausflucht hinterlassen; die einen sahen darin geradezu das Bekenntnis eines persönlichen Gottes; während andere aus deutlicheren Aussprüchen des Philosophen wie aus dem ganzen Geist seines Systems nachwiesen, daß damit nur Werden und Entwickelung als wesentliches Moment im Absoluten gesetzt werden sollte". Diejenigen, welche in Hegel einen Bekenner zu einem persönlichen Gott sahen oder sehen, scheinen auch mir den Sinn des Systems zu verfehlen, schon aus dem einen Grunde, da Hegel den Begriff der Persönlichkeit überhaupt umwertet und auflöst. Er spricht von der Persönlichkeit als der starren Eins, als dem festgehaltenen Unterschied von Gott. Die Ansicht, daß das Individuum sich Gott gegenüber erhält durch ein persönliches Fortleben nach dem Tode, muß ihm direkt unsittlich erscheinen. Denn Unsittlichkeit ist der Wille, der sich als ein Anderes im Verhältnis zu Gott erhalten will. Hegel leugnet also selbst das religiöse Interesse am Unsterblichkeitsglauben. Das Beharrenwollen als Individuum ist ihm Sünde. Auch in dieser Ansicht Hegels erkenne ich wieder die ästhetische Grundrichtung seines Geistes. Denn für das ästhetische Genießen ist das Aufgeben des persönlichen Wollens charakteristisch; erst wenn das Schöne keine Beziehungen mehr zu meinem Willen hat, wenn ich es mit unintereſsiertem Wohlgefallen anschaue, mich in dasselbe versenke, ist es für mich schön. So findet in der That beim ästhetischen Anschauen ein Aufgeben der Persönlichkeit, des individuellen Seins statt. Damit habe ich aber zugleich die Schranke der Hegelschen Anschauung bezeichnet. Der Mensch ist eben nicht nur denkender Geist, sondern der Mensch ist seinem eigentlichen Wesen nach Wille. Nicht das Denken ist für den Menschen entscheidend, sondern sein Wollen. Da Hegel das Denken für die höchste Thätigkeit des Geistes erklärt, trennen ihn Welten nicht nur

Digitized by Google

von jeder Willensphilosophie, sondern auch vom Christentum. Im letzten Grunde ist dieser Mangel der Hegelschen Philosophie ein Mangel seiner Psychologie. Mit Recht macht Schopenhauer (Werke II, 519 ed. Griesebach) darauf aufmerksam, daß die Anschauung Hegels höchstens auf eine intellektuelle Vervollkommnung hinausläuft, die mit Unrecht als eine moralische dargestellt werde. So beachtenswert und tief also auch der Hegelsche Gedanke ist, von einem einheitlichen, sich entwickelnden, in Gott aufgehenden Bewußtsein der Menschheit zu reden, so hat diese Anschauung für das moralische Individuum doch nur geringe sittliche Tragkraft. Denn, wie Schopenhauer a. a. O. richtig bemerkt: „Das Moralische aber ist es, worauf nach dem Zeugnis unseres innersten Bewußtseins alles ankommt; und dieses liegt allein im Individuo als die Richtung seines Willens. In Wahrheit hat nur der Lebenslauf jedes Einzelnen Einheit, Zusammenhang und wahre Bedeutung.“ Diesen moralischen Bedürfnissen des Individuums kann daher der Hegelsche Gottesbegriff nicht genügen.

5. Hegels Christologie.

Wenn Hegel die Orthodoxie seines Systems mit Emphase betont, so meint er, mit seiner Trinitätslehre und seiner Christologie diese Behauptung beweisen zu können. Sein Stolz, dem denkenden Geist gerade diese Dogmen in ihrem spekulativen Sinn aufgezeigt und so der Welt den Kinderglauben gerettet zu haben, ist nicht gering. Die Kritik des Hegelschen Gottesbegriffes ließ uns erkennen, daß wertvolle religiöse und christliche Vorstellungen durch ihn nicht zu ihrem Rechte kommen. Über die Orthodoxie seiner Christologie ist in der Hegelschen Schule lange gestritten. Schon dieser Umstand beweist, daß Hegel auch hier seine Meinung nicht mit voller Klarheit entwickelt hat. Und doch kann m. E. eine unbefangene Würdigung der Hegelschen Aussagen nur der Hegelschen Linken und ihrem geistvollen Wortführer Strauß beistimmen, daß der Christus Hegels nicht der Christus des Christentums ist. Zwar kann man, wenn man die Hegelsche Christologie am II. Artikel des Apostolikums mißt, ihm Heterodoxie nicht vorwerfen. Keine der dort bekannten Heilsthatsachen leugnet Hegel, er leugnet auch nicht die Wunder Jesu, dieser ist für ihn der fleischgewordene, gestorbene, auferstandene Gottessohn, der Logos. Indem er so die christliche Terminologie sich aneignet und die Thatsächlichkeit der geschichtlichen Vorgänge anerkennt, konnte er mit einem gewissen Recht seine Philosophie als Zufluchtsstätte des orthodoxen Christentums preisen.

Das, was ihn aber sofort von der christlichen Wertung der Person und des Werkes Jesu trennt, ist seine Anschauung, daß Leben und Werk Christi nur ein specieller Fall eines sich stets wiederholenden Vorganges ist, dessen geschichtliche Beglaubigung und Wahrheit für den, der spekulativ den allgemeinen Sinn der

Digitized by Google

Idee erkannt hat, genau so gleichgültig ist, wie der specielle Fall, an dem etwa Keppler zuerst sein Gesetz erkannt hat. Christi Werk ist also die ratio, aber nicht die **causa** der Versöhnung. Ja, er scheidet scharf zwischen den Fragen:

1. ob es überhaupt wahr ist, daß Gott nicht ohne Sohn ist und ihn in die Welt gesendet hat,
2. ob dieser Jesus von Nazareth, des Zimmermanns Sohn, Gottes Sohn, der Christ gewesen ist. (Bd. 12, S. 260.)

Die zweite Frage kann nach ihm ruhig verneint werden, wenn die geschichtliche Prüfung zu einem verneinenden Resultat kommt. Die Erlösungsthat Gottes wird darum hierdurch nicht negiert, weil es im Grunde gleichgültig ist, woran sie zuerst erkannt ist.

Wenn Hegel trotzdem das geschichtliche Leben dieses Jesu einer Kritik nicht unterzieht, sondern Wunder und Auferstehung Jesu als Thatsachen bestehen läßt, so hat das seinen Grund zunächst in dem Wunsche, seinem System den Schein der Orthodoxie zu wahren, die von ihm proklamierte Versöhnung von Glauben und Wissen nicht in Frage zu stellen. Dann aber spricht sich hierin auch eine gewisse Gleichgültigkeit gegen das geschichtliche Leben Jesu aus. Das, was er als tiefen Sinn dieses Lebens erkannt hat, hat für ihn seine Stütze nicht mehr an Christus, sondern am eigenen Denken. Wenn Strauß das Leben Jesu dann als Mythos bezeichnet, so trifft er durchaus Hegels Sinn und hat gegenüber der rechten Seite der Schule ein gutes Recht, sich auf den Meister zu berufen. Wenn trotzdem von christlicher Seite Hegels Christologie gegen die Straußsche Interpretation als orthodox hingestellt wurde und wenn man sich abmühte, Christus als die w e s e n t l i c h e Offenbarung der Idee hinzustellen, so war hier gewiß der Wunsch der Vater des Gedankens, der Wunsch, in Hegels System vor der eigenen Vernunft den Nachweis der vom Gewissen als wahr gefühlten Heilsthatsachen führen zu können. Und wenn die moderne Theologie solchen Versuchen gegenüber gerade den geschichtlichen Jesus als den Grund unserer Christenhoffnung bezeichnet, so hat sie dadurch das Christentum davor bewahrt, als mythologischer Ausdruck einer abstrakten Idee sich Duldung von der Philosophie zu erkaufen durch Preisgebung des Höchsten, was es besitzt: des Glaubens an die Einzigartigkeit der Persönlichkeit Jesu von Nazareth. Diese Gefahr war nicht geringer als die, daß das Christentum als unvollkommener Ausdruck der Gnosis mitten in die philosophischen Gedankengänge der absterbenden griechischen Philosophie hineingezerrt wurde. Und wenn auch gewisse moderne Richtungen in der Theologie über dem geschichtlichen Jesus den Logos vergessen und so in das entgegengesetzte Extrem verfallen, so ist doch der Rückweg von hier leichter, eben weil er nach der Person Jesu orientiert ist.

Digitized by Google

Wichtig ist es aber für den Theologen, jenen Wunsch Hegels nach einer Versöhnung von Glauben und Wissen einmal auf seine Erfüllbarkeit zu prüfen. Vielleicht ist der Wunsch in dieser Form überhaupt unerfüllbar, weil er von falschen Voraussetzungen ausgeht.

6. Glauben und Wissen.

Nach Hegel ist eine dreifache Stellung zur Religion möglich:

1. die unbefangene Frömmigkeit, die die Wahrheit als Autorität aufnimmt, die den wahren Inhalt hat, aber noch nicht in der Form des Denkens: die Form des Glaubens;
2. die Form der Reflexion und Aufklärung; das Denken, das in die Religion einbricht, macht das Gemüt und den Himmel leer; aber es setzt sich unaufhaltsam durch und zeigt Widersprüche in der Religion auf, die auf dieser Stufe unlösbar sind;
3. die Form der Philosophie, in die der religiöse Inhalt sich flüchten muß, um hier seine Rechtfertigung zu erhalten, indem die Philosophie Vernunft in der christlichen Religion aufzeigt, indem sie denkt, was das Subjekt fühlt und so dem Gefühl den wahren Inhalt giebt.

„Die Philosophie stellt sich so nicht über die Religion, sondern nur über die Form des G l a u b e n s, der Inhalt ist derselbe." (Bd. 12, S. 288.)

Wenn wir wirklich annehmen wollten, daß die Stufe des Glaubens und die Philosophie in Hegels Sinne denselben Inhalt haben, so werden wir doch fragen müssen, wie ist dieses Zusammenstimmen zu erklären. Als die Aufklärung die Religion als in sich widerspruchsvoll abgelehnt hatte und diese nun zur Philosophie flüchtete, woher nahm da die Philosophie den Maßstab, um die wirkliche Wahrheit festzustellen? Ging auch sie vom Zweifel aus, um dann nach Auffindung eines Wahrheitskriteriums selbständig eine Welterklärung zu erdenken, und um dann zu finden, daß sie damit zugleich den Inhalt der Religion erwiesen habe? Oder aber stand ihr die Wahrheit der Religion fest und bestrebte sie sich nur, sie durch einen Unterbau zu stützen? Im ersten Falle wäre thatsächlich der Inhalt der Religion bewiesen. Im andern aber wäre die Philosophie nicht voraussetzungslos, sie wäre eine Hilfskonstruktion. Augenscheinlich geht Hegels Philosophie den zweiten Weg. Seine Logik, die scheinbar voraussetzungslos ist und durch den Prozeß der sich in einer Synthese auflösenden Widersprüche, die selbst dann wieder in Spannung tritt, um so in einer neuen Synthese aufzugehen, schließlich zur Idee Gottes führt, diese Logik ist auch für Hegels Denken nicht das Entscheidende. Hegels Versöhnung von Glauben und Wissen ist hiernach keine thatsächliche, sondern sie geht, ohne es einzugestehen, bereits von der zu beweisenden Wahrheit als Voraussetzung aus.

Digitized by Google

Das, was Hegel Begriff nennt, ist thatsächlich nichts anderes als eine Abstraktion von der Wirklichkeit. Kann man dann noch die Wirklichkeit, wenn sie als eine Realisierung dieses Begriffes erscheint, thatsächlich als die Entwickelung des Begriffes ansehen? Darf ich mich wirklich wundern, daß eine gut getroffene Photographie die Züge des Originals wiedergiebt? Man braucht um solcher Erwägungen willen nicht, wie Schopenhauer es that, die ganze Hegelsche Philosophie als absurde Sophisterei zu bezeichnen. Nur ist sie dann keine Begründung, keine selbständige Schöpfung der religiösen Wahrheit, sondern eine philosophische Zerlegung und Erklärung. Und etwas anderes kann die Philosophie sittlich-religiösen Fragen gegenüber überhaupt nicht sein. Man wird Nietzsche zustimmen müssen, wenn er sagt: „Was die Philosophen „Begründung der Moral" nannten und von sich forderten, war, im rechten Lichte gesehen, nur eine gelehrte Formel des guten G l a u b e n s an die herrschende Moral, ein neues Mittel ihres A u s d r u c k e s, also ein Thatbestand selbst innerhalb einer bestimmten Moralität, ja sogar, im letzten Grunde eine Art Leugnung, daß diese Moral als Problem gefaßt werden dürfe" (Jenseits von Gut und Böse 186). Es ist thatsächlich so, daß nicht das Denken, auch nicht das philosophische Denken Maßstab für die religiös-sittlichen Fragen ist, sondern daß jedes philosophische System vielmehr von moralisch-sittlichen Grundanschauungen getragen wird. Darum entscheidet nicht das System über den sittlichen Menschen, sondern der sittliche Mensch über das System, was Fichte schön ausspricht, wenn er sagt: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist."

Auch in Hegels System ist der Mensch Hegel ein wesentlicher Faktor. Es war eine Selbsttäuschung, wenn er meinte, diesen Faktor eliminiert zu haben. Darum hat er auch nicht erst der Religion und Sittlichkeit ihr höheres Recht gegeben, sondern das Bleibende in seinem System verdankt er der Religion. Und wenn, wie wir sahen, er wesentlichen Interessen der Religion nicht genügt, so ist das ein Mangel seines Systems, nicht aber ein Beweis von der Irrigkeit jener Interessen.

Digitized by Google

Digitized by Google

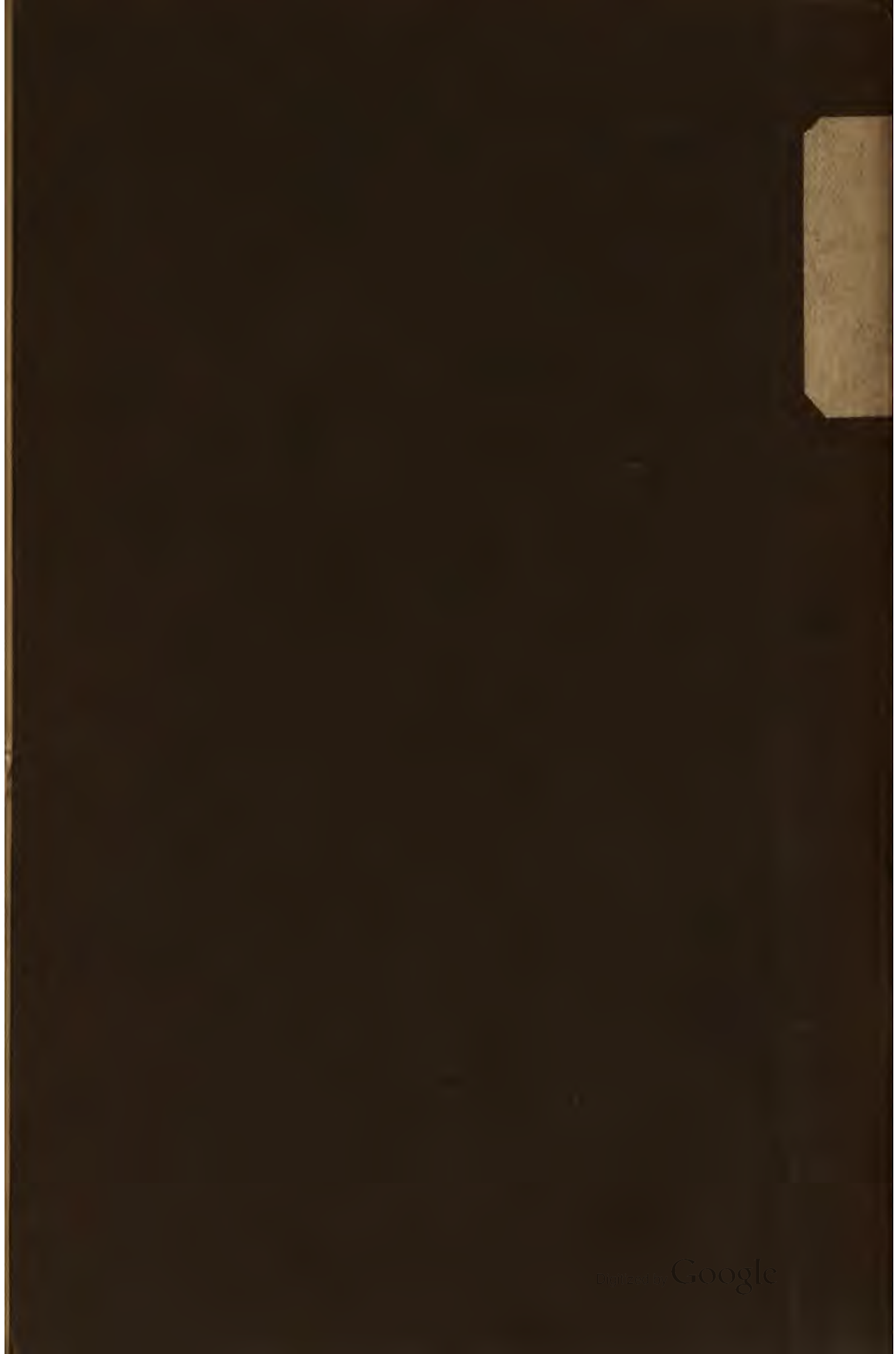
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google


Digitized by Google